This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

Library
of the
University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Liturgie

des vierten Jahrhunderts

und deren Reform

von

Dr. Ferdinand Probst,

Prälat, Domherr an der Kathedralkirche und o. ö. Professor an der Universität Breslau.

Münster i. W. 1893.

Druck und Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Imprimatur.

Monasterii, die 14. Novembris 1893.

Dr. Giese, Vic. Gen.

Digitized by Google

241123
JAN -4 1921
CUCA
4P94
L

Seiner bischöflichen Gnaden

dem hochwürdigsten Herrn Bischofe
von Mainz,

Dr. Paul Leopold Haffner,

Ritter hoher Orden,

widmet diese Schrift in tiefer Ehrfurcht

der Verfasser.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

In dem Jahre 1870 (Tübingen, Verlag der Laupp'schen Buchhandlung) veröffentlichte der Unterzeichnete die Schrift: „Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte." Durch verschiedene Ursachen abgehalten, ist ihm jetzt erst die Fortsetzung derselben in dem vorliegenden Buche möglich geworden.

Das im ersten Theile Enthaltene wurde aufgenommen, weil es der Ausgangspunkt und die Unterlage auch für die Liturgie des vierten Jahrhunderts ist.

Den zweiten Theil, welcher die Lehre der Schriftsteller und Väter des vierten Jahrhunderts über den Messritus darstellt, habe ich in derselben Weise behandelt, wie in der Liturgie der ersten drei Jahrhunderte. Weil die Messe dieser Zeit in den Grundzügen an allen Orten dieselbe war, so ergab sich daraus eine gewisse Einförmigkeit in der Behandlung dieses Theiles, zu deren Entschuldigung die Wichtigkeit der Sache dienen mag. Denn es ist nicht nur von Interesse, die Zeugnisse der angesehensten Schriftsteller dieses Jahrhunderts über den Messritus bis in das Einzelne und im Zusammenhange kennen zu lernen, sondern diese Behandlungsweise bringt auch die Einheit der Liturgie in dieser Zeit zur Anschauung. Mehrere dieser Artikel sind im vorhergehenden Decennium als Abhandlungen im Katholik und der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie erschienen und man könnte es rügen, dass ich sie ohne durchgreifende Ueberarbeitung in dieses Buch aufnahm. Allein die Literatur des vierten Jahrhunderts ist so umfangreich, dass die Kräfte des 78jährigen Verfassers nicht zugereicht hätten, sie zum zweitenmal durchzuarbeiten. Das wäre aber für diesen Zweck erforderlich, da sich die Väter über die Messe blos gelegentlich in den verschiedensten Schriften äussern.

Der dritte Theil der vorliegenden Schrift stellt die Umgestaltung des alten Messritus in den heut zu Tage üblichen dar. Die Verschiedenheit beider Riten ist eine Thatsache, die sich kaum bestreiten lässt. Es sei nur an den Einfluss des Kirchen-

Digitized by Google

jahres auf viele Messgebete und in Folge dessen an die Verschiedenheit zwischen dem alten Dankgebet mit seinem Lob und Dank für die Schöpfung und die Erfüllung der Verheissungen, und unserer heutigen Präfation erinnert. Da drängt sich die Frage auf, wie und wann geschah dieses? Ich suchte sie nach bestem Wissen und Gewissen zu beantworten. Da ich aber wohl der Erste sein werde, der diese Antwort gibt, so bitte ich die Kritiker, dieses im Auge zu behalten.

Dem Clerus, dem weder viele Zeit, noch eine grosse Bibliothek zur Verfügung steht, glaube ich durch diese Arbeit ein Mittel an die Hand zu geben, sich über einen so wichtigen Gegenstand seiner Berufsthätigkeit und die Entstehung des heutigen römischen Missale zu orientiren.

Breslau, den 24. October 1893.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

Seite

Entwicklungsstufen der Liturgie . . . . . 1—5

Erster Theil.

Grundlegung und Entwicklung der Liturgie vor dem vierten Jahrhundert.

Erster Abschnitt.

Entwicklung in den ersten drei Jahrhunderten.

§. 1. Pascha und Eucharistie 6
§. 2. Abschiedsreden Jesu 9
§. 3. Die Liturgie der Apostel im Allgemeinen . . . 17
§. 4. Die einzelnen Bestandtheile derselben 20
§. 5. Von der Consecration bis zum Schluss 23
§. 6. Entwicklung des Messritus in dem zweiten Jahrhundert . 32
§. 7. Entwicklung desselben in dem dritten Jahrhundert . . 34

Zweiter Theil.

Die Liturgie des vierten Jahrhunderts vor der Reform.

§. 8. Einleitende Bemerkungen 37

Erstes Kapitel.

Der Messritus der griechischen Kirche.

I. Artikel.

Die Messe nach Eusebius von Cäsarea, geb. c. 270, gest. wahrscheinl. c. 338.

§. 9. Die Messe im Allgemeinen 38
§. 10. Katechumenenmesse 42
§. 11. Das Gebet für die Gläubigen 50
§. 12. Messe der Gläubigen 53
§. 13. Dankgebet. 55
§. 14. Consecration und Opfer 62

Digitized by Google

Seite
§. 15. Fürbitten. 70
§. 16. Communion 74

II. Artikel.
Die Messe von Jerusalem nach den Schriften des h. Cyrillus, geb. c. 315 gest. c. 386.

§. 17. Beschaffenheit der ältesten Liturgie in Jerusalem . . 77
§. 18. Die mystagogischen Katechesen 82
§. 19. Friedenskuss und Präfation 85
§. 20. Consecration 91
§. 21. Epiklese 95
§. 22. Fürbitten 97
§. 23. Vater unser 100
§. 24. Communion und Danksagung 103

III. Artikel.
Die alexandrinische Liturgie nach den Schriften des h. Athanasius (296—373).

§. 25. Allgemeines hierüber 106
§. 26. Katechumenenmesse 108
§. 27. Oratio pro fidelibus, Friedenskuss, Oblation . . . 111
§. 28. Dankgebet 114
§. 29. Trisagion bis zur Consecration 118
§. 30. Consecration und Opfer 120
§. 31. Communion 123

IV. Artikel.
Die cappadocische Messe nach den Schriften des Basilius (330—379), Gregor von Nazianz (330—390) und Gregor von Nyssa (331—395?).

§. 32. Vorbereitung zur Messe 125
§. 33. Katechumenenmesse 126
§. 34. Gebet der Gläubigen, Friedenskuss und Opferung . . 128
§. 35. Dankgebet 131
§. 36 Consecration und Opfer 139
§. 37. Epiklese 143
§. 38. Schuldgebet, Fürbitten und Vater unser 146
§. 39. Communion und Schluss der Messe 152

V. Artikel.
Die antiochenische Messe nach den Schriften des h. Johannes Chrysostomus (a. 347—407).

§. 40. Antiochien zu Ende des vierten Jahrhunderts . . . 156
§. 41. Name, Zeit und Wesen dieser Messfeier 158
§. 42. Lesung 161
§. 43. Von den Gebeten der Katechumenenmesse im Allgemeinen . 163
§. 44. Gebete für die Katechumenen 165
§. 45. Gebete für die Energumenen und Büsser . . . 168
§. 46. Das Gebet für die Gläubigen 171
§. 47. Friedenskuss und Oblation 176
§. 48. Dankgebet 179
§. 49. Trisagion und Schluss des Dankgebetes 184
§. 50. Consecration und Opfer 188
§. 51. Epiklese und Exomologese 192
§. 52. Fürbitten und Vater unser 195
§. 53. Benediction, Brodbrechung und Communion . . . 198

Digitized by Google

Seite

VI. Artikel.

Die Liturgie von Constantinopel nach den Schriften von Gregor von Nazianz und Chrysostomus.

§. 54. Allgemeines 202
§. 55. Von der Lesung bis zum Dankgebet 205
§. 56. Dankgebet 208
§. 57. Consecration und Fürbitten 214
§. 58. Vorbereitung zur Communion 217
§. 59. Communion 222

Zweites Kapitel.

Der Messritus der lateinischen Kirche.

I. Artikel.

Die mailändische Messe nach den Schriften des h. Ambrosius (340—397).

I. Ueber diese Messe im Allgemeinen.

§. 60. Quellen der mailändischen Messe 226
§. 61. Canon des Muratori 229
§. 62. Die Schrift De sacramentis 232

II. Die einzelnen Theile der mailändischen Messe.

§. 63. Katechumenenmesse 239
§. 64. Messe der Gläubigen bis zur Präfation 242
§. 65. Präfation 245
§. 66. Fürbitten 248
§. 67. Consecration 256
§. 68. Gebete nach der Consecration 260
§. 69. Segensgebet vor der Communion 265
§. 70. Friedenskuss und Communion 267

II. Artikel.

Die afrikanische Liturgie, hauptsächlich nach den Schriften des h. Augustinus (353—430).

§. 71. Einleitung 272
§. 72. Katechumenenmesse 275
§. 73. Das Gebet der Gläubigen 279
§. 74. Opferung 282
§. 75. Präfation 285
§. 76. Fürbitten 290
§. 77. Consecration und Opfer 293
§. 78. Epiklese und Gebete für Lebende und Verstorbene . . 298
§. 79. Brodbrechung, Vater unser und Friedenskuss. . . . 301
§. 80. Benediction und Communion 303

III. Artikel.

Die ostsyrische Liturgie nach Ephräm (c. 300—379).

(Anhang.)

§. 81. Chaldäer und Nestorianer 308
§. 82. Ephräm über die Liturgie 309

Digitized by Google

Seite

Dritter Theil.
Reform der Liturgie des vierten Jahrhunderts.

Erstes Kapitel.
Una, sancta, catholica et apostolica liturgia.

§. 83. Uebereinstimmung der Liturgien im Allgemeinen . . 319
§. 84. Die apostolischen Kirchen 321
§. 85. Didache der Apostel 324
§. 86. Die Tradition als Zeuge der einheitlichen Liturgie . . 329
§. 87. Vergleichung einzelner Diöcesanliturgien . . . 335
§. 88. Liturgie der apostolischen Constitutionen . . . 341
§. 89. Fortsetzung 348

Zweites Kapitel.
Ursachen der Reform.

§. 90. Heidenthum und Arianismus 354
§. 91. Aenderung der Katechumenats- und Bussdisciplin . . 357
§. 92. Entwicklung des Kirchenjahres 361
§. 93. Morgen- und Abendland 370

Drittes Kapitel.
Die Reformatoren der Liturgie und ihr Werk.

I. Artikel.
Basilius und seine Liturgie.

I.

§. 94. Aussprüche der Zeitgenossen über Basilius als Reformator der Liturgie 377
§. 95. Das Zeugniss des Proclus 380
§. 96. Spätere Zeugnisse und Fragmente der basilianischen Liturgie 384
§. 97. Einleitende Bemerkungen 388

II.

§. 98. Liturgia Basilii 390
§. 99. Bemerkungen zu derselben 408

II. Artikel.
Liturgie des Chrysostomus.

§. 100. Bemerkungen zu derselben 412
§. 101. Text derselben 415

III. Artikel.
I. Damasus als Reformator (306—384).

§. 102. Bemerkungen über denselben 445
§. 103. Damasus und das Convivium monachorum . . . 448
§. 104. Damasus und das Leonianum 455

II. Beschaffenheit der damasianischen Reform.

§. 105. Collecta, Secreta 460
§. 106. Präfation und Postcommunion 465
§. 107. Oratio super populum 470

Digitized by Google

Personen- und Sachregister.

Abkürzung der Messe 355, 381.
Abschiedsreden Jesu 9 f.
Actio 293.
Adäus (Thaddäus) 308.
Afrika 292.
Alleluja 145, 277.
Altar 85.
Ambrosius 113, 226, 322, 359.
Amen 18, 32, 123, 198, 217, 221, 256, 266, 271, 294, 302, 318.
Amphilochius 386.
Anamnese 23, 214, 260.
Anbetung der Eucharistie 259, 269, 305.
Angelo Mai 355.
Antiochien 156.
Anrufung der Heiligen 98.
Arcandisciplin 38, 83, 107, 188, 227, 238, 330, 440.
Arianismus 355.
Archiereus 347.
Athanasius 106 f., 314
Augustinus 3, 273, 331, 333.

Basilius 124 f., 183, 220, 330, 356, 377 f., 409 f.
Bema 392, 421.
Benediction 20, 155, 198, 265, 303, 316, 317, 406, 407, 438.
Bickell 8, 20, 81, 311, 327.
Brodbrechung 199, 225, 264, 301, 316, 439.
Büsser 48, 169, 241, 358.
Bussdisciplin 127, 359.

Cäsarea 335.
Canon der Messe 3, der mailändischen 229, 374.
Cantus 449.
Caspari 233.
Clemens A. 330, 349 f.
Clemens R. 26.
Collecte 460.
Comes 447.
Communion 30, 74, 103, 123, 152, 199, 217, 222, 233, 268, 306, 325, 407, 440.
Communion, private 326.
Communicantes 25, 98, 251, 292, 372, 402, 435.
Communiontuch 317.
Consecration 23, 63, 91, 121, 139, 188, 214, 256, 293, 311, 401.
Constantinopel 202, 375.
Convivium monachorum 448 f.
Chrysostomus 156, 204, 381, 413, 415 f.
Cyprian 77.
Cyrill v. J. 77 f.

Damasus 376, 445 f., 450.
Daniel 408.
Dankgebet 18, 22, 32, 55, 86, 114, 131, 137, 179. 208, 245, 285, 310, 399, 410.
Danksagung cf. Communion.
Diacon 124, 201, 223.
Didache 30, 324.
Diptychen 250.
Doxologie 147, 198, 217, 221, 264.

Einheit der Liturgie 227.

Digitized by Google

Energumenen 34, 110, 164, 168.
Engel 218, 297.
Entlassung aus der Messe 124, 443.
Entwicklung 3, 4, 32, 34, 106, 319, 374, 376, 378.
Eparchia 337.
Epiklese 24, 95, 122, 143, 192, 214, 261, 298, 314, 381, 402.
Ephraem 309 f., 365.
Epiphanius 98.
Euche und Proseuche 128.
Eusebius 12, 38 f., 101, 335.
Eustathius 156.
Exomologese 30, 122, 147, 194, 225, 262, 314.

Feste 361, 369, 371.
„ Cyclen 367, 369.
„ der Heiligen 368, 371.
„ christliche u. heidnische 368.
„ „ „ jüdische 369.
Friedenskuss 21, 86, 130, 176, 267, 303, 432.
Fürbitten cf. Memento.
Fulgentius 274, 281, 294, 298, 299, 306.
Funk 342.
Fusswaschung 238.

Gallien 323.
Garnier 144.
Gebet, Kraft desselben 159.
Gebetsarten apostol. 34, 242, 333, 340.
Gebet hohepriesterliches 15.
Gebet der Gläubigen 21, 51, 111, 128, 171, 207, 243, 279, 394, 461.
Gelasius 450.
Geist heiliger 14, 145, 399.
Gerbert 448.
Geräthe für die griechische Messe 420, 428, 434.
Goar 388, 394, 413.
Gregor Naz. 124 f., 155, 203, 208, 379.
Gregor v. Nyssa 124, 379.
Gregor Thaumatg. 337, 383.

Hallel 8, 18.
Handwaschung 85, 417.
Heidenchristen 18, 22.
Heidenthum 354.
Hieronymus 99, 101, 102, 447.
Hilarius 330.
Hymnus 212, 393, 397, 400, 429.

Introitus 423.
Jacobiten 80 f.
Johannes Evg. 13.
Judenchristen 17, 22.
Justin 12, 32, 37, 320, 322, 348.

Katechesen mystag. 82, 163, 236.
Katechumenat 357.
Katechumenen Messe 42, 44, 108, 110, 126, 163, 206, 211, 239, 242, 278, 321, 395, 427.
Kirchen apostolische 250, 321, 375, griechische 370, 375, von Alexandrien 322, Antiochien 323, Gallien 323, 339, Jerusalem 323, Rom 323.
Kirchenjahr 361, Naturjahr 364, in der Messe 370.
Kreuzeszeichen 189, 294.

Leo I. 363, 368, 375, 450.
Leonianum 455.
Lesung 109, 161, 205, 240, 270, 275, 447, 450.
Litanie 218, 392, 394, 396, 411.
Liturgie der Apostel 17, 321, apostol. Kirchen 321, 323, apostol. Constitutionen 157, 213, 226, 337, 341, afrikanische 272 f., 323, alexandrinische 108, 322, 336, antiochenische 156, 204, 217, 221, 224, 236, 381, 412, 415, chaldäische (ostsyrische) 309, cappadocische 124, 209, 220, 377, 390, constantinopolitanische (pontische und thracische) 202, 338, die von Jerusalem 77 und Palästina 38, 335, die des Jacobus 77, 79, 81, 382, der Jacobiten und Melchiten 80, 81, der Häretiker 80, 309, 334, die mailändische 226 f., 340, römische 339
Liturgia una, apostolica et catholica 227, 319, 324.
Liturgien verschiedener Diöcesen 335.

Mabillon 232, 240.
Marcusliturgie 255, 322.
Melchisedek 1.
Melchiten 81, 390.
Meletius 156.

Digitized by Google

Melito 13.
Memento 24, 26, 70, 97, 111, 149, 195, 215, 248, 290, 300, 314, 403, 435.
Merke auf uns 386, 387, 406, 411.
Messgebete, ihre Ordnung 34, 245, 248.
Mess- und Privatgebete 40, 134, 187.
Messgebete, reformirte 456.
Messe der Gläubigen 53, 159.
Messe, private u. oftmalige 158.
Messgewänder 416.
Missa 278.
Montfaucon 40, 75.
Morgenland 370.
Muratori 228, 252, 304.

Nectarius 360.
Neocäsarea 338, 378, 383.
Nestorianer 309, cf. Jacobiten.

Ode 210.
Offenbarung und Opfer, dreifach 1 f.
Opfer und Mahl 4, 7.
Opfer, eucharistisches 2, 7, 17, 63, 94, 121, 123, 140, 160, 189, 201, 214, 223, 258, 260, 293, 313, 327, 331, 402.
Opfer, Einheit desselben 7, 191.
Opfer für Verstorbene 98, 196, 252, 284, 300, 315, 403, 436.
Opfergaben 177, 282.
Opfer, logisches, geistiges 63, 67, 94, 141, 313, 397, 434.
Opfer, Schluss desselben 140, 153, 201, 217, 221, 223 cf. Amen.
Opferung 111, 130, 176, 244, 282, 397, 409, 418, 430.
Optatus 274, 298.
Oratio super populum 470.
Origenes 14, 34, 37, 106, 320, 333.

Pachomius 124.
Pamelius 228.
Parascha 20.
Pascha und Eucharistie 6.
Pericopen, sonntägliche 373.
Petrus, Diacon 380, 384.
Postcommunion 467.
Präfation 245, 285, 465, cf. Dankgebet.
Predigt 43, 109, 126, 162, 205, 241, 277 282, 307.
Proklus 90, 355, 357, 380, 414.
Psalmen 39, 115, 161, 205, 241, 277, 282, 307.
Pyromalus 388.

Quellen d. mailändischen Messe 226.

Räucherung 420.
Renaudot 80, 334, 342, 385, 390, 413.

Sancta sanctis 102, 199, 224, 268, 305, 407.
Sacramentorum libri VI, 227, 232.
Schuldgebet cf. Exomologese.
Secreta 464.
Sonntag 112, 372.
Sozomenus 157, 203.
Stowe Missale 467.
Stunde und Tag 12.
Synode v. Carthago 273, Hippo 272, 275, Nicäa II 386.
Symbolum in der Messe 245, 273, 432.
Synaxis 109, 158.

Taube 387.
Theophilus 106, 122, 336.
Tertullian 330.
Timotheus 111.
Tradition 12, 106, 323, 329.
Trisagion 35, 62, 118, 138, 184, 289, 400.
Tridentinum 3.
Type und Antitype 103, 312.

Vater unser 100, 151, 197, 221, 302, 406.
Vere sanctus 251.
Victorinus 274, 280.
Vigilius 274, 280, 289.
Vorbereitung zur Messe 125, 390, 415.
Vorhänge in der Kirche 177, 241.

Weinstock 10.
Weihnachten 367.
Wiseman 458.
Wochenfeier 364.

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

Entwickelungsstufen der Liturgie.

In den Worten: „Vater, ich habe dich auf Erden verherrlicht“ (Joh. 17. 4), gibt Jesus den Zweck der göttlichen Offenbarung in ihrer Vollendung an. Dieser Zweck, der auch der Offenbarung Gottes in der Natur und dem alten Bunde zu Grunde liegt, hat zur Folge, dass die, welche Gott verherrlichen, an seiner Herrlichkeit Theil nehmen (Joh. 17. 24) und so ihr Heil wirken. Desswegen wendet sich Christus in dem hohenpriesterlichen Gebete, von der Verherrlichung Gottes zu der Bitte um das Heil der Seinigen (Joh. 17. 9. ff.). Mit der Verherrlichung Gottes ist nämlich die Erziehung der Menschen für Gott innig und untrennbar verbunden. Diese zu erzielen, lässt sich die göttliche Offenbarung zu ihrer Bildungsstufe herab. Schon Clemens A. macht darauf aufmerksam, Gott habe sich zuerst den Menschen durch die vernunftlose Creatur geoffenbart, dann durch die Stimme der Propheten und zuletzt durch den Logos.

2. Gott offenbarte sich den Menschen seit Erschaffung der Welt in der Natur (Rom. 1. 20), welche Offenbarung die des alten Bundes in sich aufnahm und enthüllte. Die in der Zahl, Mannigfaltigkeit, Pracht und Zweckmässigkeit der Geschöpfe verborgene göttliche Allmacht, Weisheit, Güte Gottes trat in dem A. B. als geoffenbarte Wahrheit vor das geistige Auge des Israeliten, so dass die Offenbarung in der Natur durch die alttestamentliche enthüllt und erfüllt wurde. Nicht anders verhielt es sich mit den Opfern der Naturreligion. Melchisedech, der, als ihr letzter Priester, den Stammvater des neu- und auserwählten Volkes segnete, hatte das Opfer von Brod und Wein, gleichsam scheidend und das Ende der Naturreligion anzeigend, in die Hände Abrahams niedergelegt. Dieses Opfer entsprach der Anbetung des lebendigen Gottes, sofern es durch die Hingabe der

Digitized by Google

Existenzmittel (Brod und Wein) den Menschen selbst Gott zum Opfer brachte. Darum lebte es nicht nur in den a. t. Schaubroden fort, sondern auch in dem Opfer des N. B. wieder auf, obwohl das Opfer seit Abraham, wie das des Isaak zeigt, hauptsächlich eine typische Bedeutung erhielt.

Die erziehende Thätigkeit Gottes liess sich jedoch auch auf der Stufe der a. t. Offenbarung zu dem sinnlichen und gefallenen Menschen herab. Sie theilte den Juden die für sie unfassbaren Mysterien unter der sinnlichen Hülle von Symbolen und Typen mit, die als solche die Wahrheit andeuteten und auf die Offenbarung in Christus hinwiesen. Opfercult und Priesterthum waren im alten Bunde nicht nur Aeusserungen der Gottesverehrung, die aus dem Naturculte in denselben übergingen. Sie waren noch mehr, denn sie hatten die Aufgabe, das Opfer und Priesterthum des neuen Bundes vorzubilden. Die Blüthe des a. t. Opfercultus, das Paschalamm und -Mahl, wurde Symbol des Opfers Christi. Pascha nostrum immolatus est Christus. (I. Cor. 5. 7). Als darum die seligste Jungfrau dieses Opfer auf den Altar legte, sprach Simeon als Repräsentant des Judenthums: „Nun Herr, lass deinen Diener im Frieden scheiden".

Der a. t. Offenbarung folgte die des Neuen Bundes. „Nicht mehr durch die Propheten spricht Gott zu den Menschen, sondern in diesen Tagen hat er durch den Sohn zu uns geredet" (Hebr. 1. 2). Seine Offenbarung hat die frühere nicht als unwahr negirt oder durch neue Zusätze blos ergänzt. Sie verwirklicht vielmehr das durch Symbole Vorgebildete, sie entwickelt das keimartig in ihr Liegende und Verborgene, das aus sich der menschliche Geist nicht erkannt hätte. Gemäss dem Rathschlusse Gottes und seiner die Menschheit erziehenden Thätigkeit entsprechend, offenbarte der Logos in der Fülle der Zeiten die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Das geschieht, auf dem Gebiete des Cultus, in dem logischen, geistigen Opfer der Eucharistie. In den Gestalten von Brod und Wein kommt das Opfer der Naturreligion (Melchisedech) ebenso zum Vorschein, als in dem unter diesen Gestalten verborgenen, die Sünden der Welt hinwegnehmenden Lamm Gottes, das a. t. Paschaopfer. Endlich wird in demselben der Kreuzestod Jesu unblutiger Weise täglich zur Gegenwart.

3. Weil jedoch Gott die Menschheit nicht blos bis auf Christus erzogen hat, weil sie mit der von Christus verkündigten und erworbenen Wahrheit und Gnade nicht nach Belieben schalten und walten sollte, sondern zur rechten Verwendung derselben und gegen die Ausschreitung des zur Selbstsucht geneigten menschlichen Geistes fortwährend eines Lehrers und Erziehers bedarf, hat Jesus den Seinigen den h. Geist verheissen und gesendet,

Digitized by Google

welcher in der von Christus gestifteten Kirche „alle Wahrheit lehrt, euch verkündiget, was zukünftig ist, und mich verherrlichet, denn er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkündigen.“ (Joh. 16. 13—15). Die Erdenfeuchte der Kirche und der Sonnenstrahl des h. Geistes brachten und bringen die von Jesus ausgestreuten Samenkörner zum Keimen und Sprossen, welche nach dem Rathschlusse Gottes künftigen Geschlechtern und Zeiten nothwendig sind. Aptum fuit, sagt Augustinus, primis temporibus sacrificium, quod praeceperat Deus, nunc vero non ita est. Aliud enim praecepit, quod huic tempori aptum est et, qui multo magis quam homo novit, quid cuique tempori accomodate adhibeatur; quid quando impertiat, addat, auferat, detrahat, augeat, minuat, immutabilis mutabilium sicut creator ita moderator, donec universi saeculi pulchritudo, cujus particulae sunt, quae suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen cujusdam ineffabilis modulatoris excurrat, atque inde transeat in aeternam contemplationem speciei, qui rite Deum colunt, etiam cum tempus est fidei [1]).

Mit diesen Worten wendet der Heilige den Satz: „Wie ein Gewand wirst du sie verändern und sie werden sich verändern, du aber bist derselbe und deine Jahre werden nicht aufhören“ (Hebr. 1. 12), auf den Gottesdienst an. Nicht das Wesen des Gottesdienstes ist veränderlich, sondern sein Gewand. Das Unveränderliche in der christlichen Liturgie ist die Eucharistie als Opfer und Mahl, welche von den Gläubigen zu allen Zeiten gefeiert werden soll und wird. Das Gewand, in welchem diese Feier erscheint, wechselt nach den Zeiten und nach den Bedürfnissen der Menschen. Denn der christliche Cultus ist dem Gesetze der Entwicklung unterworfen. Das liegt ebenso in seinem Wesen als Senfkorn, oder in der Thatsache, dass Jesus weder ein dogmatisches Lehrsystem, noch einen Gesetzescodex, noch einen ausgebildeten Cultus hinterlassen hat, als in dem Wesen der Kirche, durch welche der h. Geist jeder Zeit Gnade und Wahrheit in der ihr angemessenen Weise vermittelt.

Selbst von den, die Darbringung des Opfers und den Empfang der Communion umkleidenden Gebeten des Messcanon sagt das Tridentinum: Ecclesia catholica, ut digne reverenterque (sacrificium) offerretur ac perciperetur, sacrum canonem multis ante saeculis instituit, ita ab omni errore purum, ut nihil in eo contineatur, quod non maxime sanctitatem ac pietatem quandam redoleat, mentesque offerentium in Deum erigat. Is enim constat cum ex ipsis Domini verbis, tum ex Apostolorum traditionibus ac sanctorum quoque Pontificum piis institutionibus. (Sess. 22.

[1]) August. ad Marcellin. epist. 138. n. 5. p. 538. tom. II.

Digitized by Google

c. 4). Sofern die Gebete des Canon auf einer Institution der Kirche und heiliger Bischöfe beruhen, sind sie nicht absolut unveränderlich. Sofern sie jedoch seit vielen Jahrhunderten Niemand geändert hat und ihr Inhalt Irrthümliches und Unheiliges ausschliesst, kommt ihnen eine relative Unveränderlichkeit zu. Gilt dieses aber von den Gebeten des Canon, so wird man um so weniger in Abrede stellen können, in den übrigen Messgebeten (Collecte, Secret, Präfation, Postcommunion) habe sich ein Entwickelungsprocess vollziehen können.

4. Die Darstellung dieses Processes bildet den ersten Theil unserer Schrift [1]). Drei Stufen machen sich in demselben kenntlich, deren erste sich in dem Ritus des eucharistischen Einsetzungsaktes, die zweite in dem der apostolischen Messe und die dritte in der liturgischen Reform zu Ende des vierten Jahrhunderts offenbart.

Durch den Einsetzungsakt stellte Jesus das Wesentliche und Unveränderliche der eucharistischen Feier fest, das in der Consecration beruhende Opfer und den Genuss der Opferspeise. Der übrige Ritus war der jüdischen Paschafeier entlehnt. Der Stifter des neuen Bundes erfüllte den a. t. Cultus und zeigte dieses dadurch, dass er mit demselben den christlichen Cultverband, diesen unmittelbar neben jenen stellte. Weil dieser Zweck jedoch durch den Akt der Einsetzung erfüllt war, fielen die aus der Paschafeier stammenden Riten in der nachfolgenden eucharistischen Feier aus.

Die Apostel schieden alsbald die Feier der Eucharistie von der des Pascha und richteten den christlichen Gottesdienst nach den Bedürfnissen ihrer Zeit und der damaligen Gläubigen ein. Weil aber diese Verhältnisse und Bedürfnisse bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts dieselben blieben, drückten sie den liturgischen Gebeten bis zu der genannten Zeit ihr Gepräge auf. Die Gebete kennzeichnen sich als solche, die für die verfolgte, aus Heiden- und Judenchristen bestehende Kirche verrichtet werden.

Was die dritte Entwickelungsstufe betrifft, so hörten vor der Mitte des vierten Jahrhunderts die blutigen Verfolgungen durch den römischen Staat auf. Im Gottesdienste hatte man sodann Heiden- und Judenchristen nicht mehr zu berücksichtigen,

---

[1]) Dieser Gesichtspunkt tritt dann in Vordergrund, wenn man die Geschichte der Liturgie darzustellen sucht, während er in einem Commentar des römischen Missale zurücktritt, weil er dasselbe als etwas Gegebenes und Fertiges erklärt, wenn auch mit Beiziehung des Historischen. Nach meiner Ansicht haben jedoch beide Standpunkte ihre Berechtigung und da das erste Feld brach liegt, suche und suchte ich es anzubauen.

Digitized by Google

denn die Kirche erhielt ihre Angehörigen aus der christlichen Familie. Mit einem Worte, die Zeit war christlich geworden, und in Folge dessen vertauschte der christliche Cultus das Gewand der ersten Jahrhunderte mit einem den neuen Verhältnissen und Bedürfnissen entsprechenden. Beginnt nämlich für die Kirchengeschichte ein neues Zeitalter, „wenn sie in wesentlich oder bedeutungsvoll verschiedene Verhältnisse eintritt, in denen sie zu wirken und den christlichen Geist zu bewahren, zu verbreiten und einzupflanzen hat“ [1]), so hat das auch auf den Cultus und seine Geschichte Anwendung. Die Reform der Liturgie fällt allerdings in das Ende des vierten Jahrhunderts, allein sie setzte, ausser dem Aufhören der Verfolgungen, noch Bedingungen voraus, die sich erst in dieser Zeit verwirklichten.

Obwohl sich der Ritus der alten Liturgie, unbedeutende Veränderungen und Erweiterungen abgerechnet, bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts fortsetzt, wird dessungeachtet in dem vorliegenden Buche die Liturgie des vierten Jahrhunderts von der der drei ersten Jahrhunderte getrennt, in einem eigenen Theile, dargestellt. Die Ursache dessen liegt nicht in der Verschiedenheit, sondern in der Reichhaltigheit des Stoffes, der zu bearbeiten war. Die Liturgie des vierten Jahrhunderts fordert nämlich eine ähnliche Darstellung, wie sie die der früheren Zeit in meiner Schrift: „Liturgie der drei ersten Jahrhunderte“ erfahren hat. Das Vorhandensein dieser Schrift ermöglichte es, auf sie zu verweisen. Der Mangel einer Schrift über die Liturgie des vierten Jahrhunderts verlangte hingegen die Bearbeitung einer solchen. Sie wird den Satz bestätigen, dass von den Tagen der Apostel bis zu Ende des vierten Jahrhunderts der Messritus im Wesentlichen derselbe war. Das ist auch die Ursache, warum in dieser Schrift der apostolischen Liturgie besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Von allen katholischen Liturgien gilt das Wort: Superaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu. (Eph. 2. 20).

---

[1]) Möhler, Gesammelte Schriften und Aufsätze. II. S. 276.

Digitized by Google

Erster Theil.

Grundlegung und Entwickelung der Liturgie bis zum vierten Jahrhundert.

§. 1.

Pascha und Eucharistie.

Christus verband die Einsetzung der Eucharistie mit der Feier des jüdischen Pascha. Der a. t. Cultus enthielt die Norm und Form, Gott zu verehren als das höchste Wesen. Das geschah hauptsächlich durch den Opfercult, der darum im Mosaismus eine Ausbildung erfahren hat, wie sonst nirgends. Zugleich hatte er die Aufgabe, das von Christus dargebrachte Opfer, die Quelle alles Heiles, vorzubereiten und vorzubilden. Durch dieses erfüllt, tritt an die Stelle des Paschaopfers und -Mahles das von Jesus am Abende vor Pascha eingesetzte Opfer und Mahl der Eucharistie.

S. Thomas bemerkt hierüber: „Weil es ohne den Glauben an das Leiden Christi kein Heil gibt (Rom. 3. 25), musste zu jeder Zeit bei den Menschen etwas sein, das dieses Leiden vorbildete, und das war im A. B. hauptsächlich das Osterlamm. Darum sagt der Apostel: Pascha nostrum immolatus est Christus. (I. Cor. 5. 7.) Im N. B. ist aber das Sacrament der Eucharistie das Gedächtniss des vergangenen Leidens, wie im A. B. das Vorbild des künftigen. Desshalb war es entsprechend, dass vor dem Leiden, nach der Feier des alten Sacramentes, das neue eingesetzt wurde. Desswegen sagt Papst Leo: „quod, ut umbrae cederent corpori, antiqua observantia novo excluditur sacramento, hostia in hostiam transit, sanguine sanguis aufertur, et legalis festivitas, dum

Digitized by Google

mutatur, impletur" [1]). Wie demnach das Paschafest fort und fort die Befreiung aus Egypten feierte und sie dadurch commemorativ zur Gegenwart machte, so wird in der eucharistischen Feier der Opfertod Christi zur Gegenwart, aber nicht blos durch eine Erinnerungsfeier, sondern durch die stete Fortwirkung des Vergangenen. Denn wenn Christus als Priester in Ewigkeit (Hebr. 7. 3.) in das Heiligthum eingetreten, sich in dem einen Akte des Kreuzesopfers zur ewigen Erlösung darbringt, (Hebr. 9. 12), so opfert er sich in dieser Welt in einer Succession von Zeitmomenten und Akten. Die opfernde Thätigkeit Christi ist nämlich von seiner gottmenschlichen Person untrennbar. Ist er darum in der Eucharistie gegenwärtig, so ist er als Priester und Opfer zugegen. Die Menschen aber, welche in dieser Welt den Opferdienst versehen, thun dieses in seinem Namen (der Priester spricht nicht: hoc est corpus Christi, sondern: corpus meum) und Auftrage, so dass die Person Christi die Einheit des Opfers, trotz der verschiedenen Zeitmomente, festhält.

Die israelitische Paschafeier bestand jedoch nicht nur in einem Opfer, sondern auch in einer Mahlzeit. Ueber ihre Bedeutung bemerkt Thomas: „Ratio convivii paschalis fuit in commemorationem beneficii quo Deus eduxit eos de Aegypto, unde per hujusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere, quem Deus sibi assumpserat ex Aegypto" [2]). Auch das Paschamahl ist also Vorbild des Opfermahles des N. B., in welchem die Theilnehmer als Angehörige jenes Volkes erscheinen, das Jesus aus der Knechtschaft erlöst hat, in welchem der Christus-Empfangende, als *σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ* [3]) in die Gemeinschaft des grossen Opfers aufgenommen, sich selbst Gott aufopfert, und voll Freude und Dank das Opfermahl feiert.

Demzufolge sind Pascha und Eucharistie durch das Verhältniss von Vorbild und Wahrheit mit einander verbunden, was sich in der Zeit, wie in dem Ritus der beiderseitigen Feiern äussert. Obwohl Jesus das Osterlamm nicht im Tempel und nicht am Tage selbst schlachtete und ass, sondern am Vorabende in einem Wohnhause, so haben die Jünger doch das zum Pascha Nothwendige zubereitet (Marc. 14. 15) und nach gehaltenem Paschamahle (Matth. 26. 18) setzte Jesus die Eucharistie ein. (Luc. 22. 20). Dadurch kam auch der Ritus der Paschafeier in Zusammenhang mit dem eucharistischen Einsetzungsakte. Die Recitation des grossen Hallel erscheint als Vorbereitung auf die Feier der Eucharistie.

---

[1]) Thom. 3. q. 73. a. 5. p. 702. Mig.
[2]) Thom. 1. 2. q. 102 a. 5. ad 2. p. 822.
[3]) Cyrill. catech. Mystic. 4. n. 3. p. 1099.

Digitized by Google

2. Weil sich Bickell mit diesem Gegenstande eingehend und mit grosser Sachkenntniss beschäftigte, nehmen wir ihn zum Führer. Die Paschamahlzeit schloss mit der Mischung und dem Trinken des dritten Bechers, über welchen der Tischsegen (Gebet nach dem Essen) gesprochen wurde. Hierauf mischte man den vierten Becher und recitirte den zweiten Theil des Hallel, nämlich die Psalmen 115—118 (Vulg. 113, 9—117). In den vier ersten Versen des Psalmes 118 (Vulg. 117) respondirten die Anwesenden den Worten des Vorsängers: „Danket dem Herrn, denn er ist gut", mit der zweiten Hälfte der Verse: „Auf ewig währet seine Güte".

Dasselbe wird auch bei dem ersten Verse des Psalmes 136 (Vulg. 135) der Fall gewesen sein, der sich als das grosse Hallel des Pascharitus an das Hallel (Psl. 117) anschloss. Desshalb finden die Worte Bickells, der in denselben das Vorbild der der Messpräfation vorhergehenden Responsorien erblickt [1]), nicht nur auf Psalm 118, sondern auch auf Psalm 136 Anwendung. Sofort wird Gott in Vers 2. u. 3. als das höchste Wesen gepriesen. Vers 4 leitet zur Verherrlichung in seinen Wunderwerken über und zwar Vers 5—9 zu jenen der Schöpfung. Vers 10—22 erzählt die wundervolle und barmherzige Führung der Israeliten von dem Auszuge aus Egypten bis zum Besitze des verheissenen Landes. Die Verse 23 u. 24 lauten: „In unserer Niedrigkeit gedachte er unser... und erlöste uns von unseren Feinden". Bickell bemerkt zu denselben, fast alle Commentare erklären die hier erwähnte Erlösung als eine von der vorher beschriebenen egyptischen verschiedene. In dem christlichen Dankgebete entspreche ihr die Erwähnung des Erlösungswerkes Christi, welche den Uebergang zu dem Berichte über die Einsetzung der h. Eucharistie und den Consecrationsworten bilde [2]).

An Vers 25, „der Speise gibt allem Fleisch", schloss sich sachgemäss die Einsetzung der Eucharistie an. Dem Berichte des Evangelisten Lucas und des Apostels Paulus gemäss, fand dieselbe nach dem Paschamahle statt. Da dieses aber mit dem dritten Becher und dem Gebet nach dem Essen endigte, kann Jesus die Consecrationsworte blos unter oder nach dem grossen Hallel gesprochen haben. Von den Versen dieses Lobgesanges

---

[1]) Der Anfang der Präfation entspricht dem Anfange des 118. Psalmes theils formell, indem beide aus Responsorien zwischen dem Liturgen und der Gemeinde bestehen, theils materiell, indem beide eine Aufforderung zur Danksagung und Lobpreisung Gottes enthalten, nebst der Erklärung, dass dieses pflichtmässig sei. Dem Gratias agamus Domino Deo nostro und Dignum et justum est entspricht genau das „Danksaget dem Herrn, denn er ist gütig, denn seine Güte währet auf ewig". Bickell, Messe und Pascha. S. 107.

[2]) Bickell l. c. S. 111.

Digitized by Google

leitet sodann kein anderer so auf die Consecration ein, wie der genannte. Die zweifellose Thatsache vorausgesetzt, der Herr habe nach dem Paschamahl den Einsetzungsakt vollzogen, bilden sie den unmittelbaren Uebergang zu den Worten Jesu: „Nehmet hin und esset, das ist mein Leib.“ Weil ferner der Schluss von Späterem auf Früheres oder von der Wirkung auf die Ursache berechtiget ist und das alte christliche Dankgebet aus dem grossen Hallel hervorging, so lässt sich auch aus dem Orte der Consecration in jenem auf den Einsetzungsakt in diesem schliessen. Das Dankgebet lobt zuerst Gott an sich, entsprechend den Versen 2 und 3 des grossen Hallel, sodann preist es ihn wegen der Schöpfung, wie das Hallel von V. 5—9, der Führung der Menschen und Israeliten (Hallel V. 10—22) und der Erlösung durch Christus (Hallel V. 23 und 24), an welch letztere Worte es ebenso die Einsetzungsworte anreiht, als Vers 23 und 24 des Hallel die Worte folgen: „der Speise gibt allem Fleische“ V. 25, so dass die Psalm- und die Einsetzungsworte zeitlich zusammen fallen und die Annahme, Jesus habe unmittelbar nach V. 25 des grossen Hallel consecrirt, dadurch gesichert wird.

Der letzte Vers des grossen Hallel: „Lobet den Gott des Himmels, lobet den Herrn der Herrn“ (V. 26) enthält eine Doxologie, mit der auch der Messcanon endiget.

§. 2.

Abschiedsreden Jesu.

An die Einsetzung der Eucharistie schliessen sich zeitlich und örtlich unmittelbar die Abschiedsreden Jesu an, wesswegen zu untersuchen ist, ob sich in ihnen keine Anklänge an jene finden. Jesus tröstet in denselben die über seinen Hingang zum Vater trauernden Jünger. Als Trostgründe erscheinen in dem vierzehnten Capitel erstens die Versicherung, er lasse sie nicht verwaist, er selbst komme zu ihnen und sie werden ihn sehen (14. 18. 22). Zweitens verheisst er ihnen den h. Geist, der sie trösten, in alle Wahrheit einführen und die Liebe in ihr Herz ausgiessen werde (V. 13—17 und V. 26). Drittens verspricht er ihnen die Erhörung ihres Gebetes (V. 13 und 14). Mit den Worten: „Stehet auf und lasset uns von hier weggehen“ (V. 31), schliesst dieser Abschnitt.

Der zweite, dessen hauptsächlichster Inhalt die Gleichnissrede vom Weinstock bildet (c. 15. 1—10) und der sich bis cap. 16. 1—16 erstreckt, enthält dieselben drei Trostgründe, jedoch in anderer Gestalt. Das Kommen Jesu zu den Jüngern erscheint in dieser Rede als ein bleibendes. Seine Gegenwart beschränkt

Digitized by Google

sich, bezüglich in der Verbindung mit ihm als Weinstock, nicht auf die Pentecoste allein, sondern umfasst auch die Zukunft. Die Vorhersagung der nach dieser Zeit eintretenden Verfolgungen (c. 16. 1—6) constatiert dieses ebenso, wie die Thätigkeit des h. Geistes als Zeugen Christi (c. 15. 26), der die Welt von der Sünde, Gerechtigkeit und dem Gerichte überzeugt (c. 16. 8—11).

Mit c. 16. 16 kehrt die Rede zu cap. 14 zurück, das Versprechen des Wiedersehens, die Verheissung des h. Geistes und die Erhörung des Gebetes wiederholend.

Die äussere Stellung, welche das Gleichniss vom Weinstocke in den Abschiedsreden nimmt, reflectirt auch das Verhältniss, in welchem sie inhaltlich zu demselben stehen. Sie gruppiren sich um dieses Gleichniss als ihren Mittelpunkt. Die Vergleichung mit Weinstock und Rebzweig drückt die innigste und wirksamste Verbindung des Herrn mit den Aposteln aus. Vermöge ihrer Wirkungen kann sie sich aber nicht auf die damaligen Jünger allein beschränken, sie dehnt sich vielmehr auf alle aus, die durch ihr Wort an Jesus glauben. Dieses setzt ferner voraus, Jesus sei auch nach seiner Himmelfahrt als Weinstock auf Erden gegenwärtig, mit dem sich die Gläubigen so vereinigen können, dass von dem Gott-Menschen Gnade und Leben in sie überfliesst, wie der Saft aus dem Weinstock sich in die Zweige desselben ergiesst. Christus, welcher dieses Gleichniss gebraucht, ist Gott und Mensch und die Vereinigung mit ihm, dem Weinstocke, darum eine leiblich-geistige, eine Vereinigung auch mit dem Menschen, mit dem Fleische und Blute Jesu. Eine solche Vereinigung vollzieht sich in der Eucharistie. „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm" (Joh. 6. 57). Die Gleichnissrede vom Weinstock erinnert auch unwillkürlich an das sechste Capitel des Johanneischen Evangeliums. „Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brode isst, wird leben in Ewigkeit" (c. 6, 51. 52). Damit vergleiche man die Worte: „Ich bin der wahre Weinstock und mein Vater ist der Weingärtner ... Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht; denn ohne mich könnt ihr nichts thun ... und verdorret ihr" (cap. 15. 1. 5 und 6). Beide Reden gehören inhaltlich so sicher zusammen, als die eucharistischen Elemente Brod und Wein sind. Mit anderen Worten, cap. 15 des Evangeliums des Johannes weist auf die Eucharistie und in die in ihr sich vollziehende Vereinigung mit Jesus hin, wie cap. 6 desselben Evangeliums.

Selbst jene Worte der Abschiedsreden, welche von dem Kommen Jesu zu den Jüngern sprechen, erhalten ihr volles Verständniss erst durch die Beziehung auf die Eucharistie.

Jesus sagt zu seinen Jüngern: „Ich will euch nicht als Waisen zurücklassen ... Ich will zu euch kommen" (Joh. 14. 18).

Digitized by Google

Nicht nur ihr Gebet will er erhören, nicht nur den h. Geist will er senden, wie es in den vorhergehenden Versen 16 und 17 heisst, sondern er selbst will kommen. Das ist die Steigerung, die in diesen Worten liegt. Er kömmt allerdings nach der Auferstehung zu ihnen, aber nicht nur vierzig Tage will er sie nicht verwaist lassen, sie sollen vielmehr zu keiner Zeit verwaist sein. „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt." (Matth. 28. 20). Denn wenn der am Pfingstfeste gesendete h. Geist „in Ewigkeit bei uns bleibt" (14. 16), so wird auch der am Ostertage auferstandene und kommende Jesus in Ewigkeit bei euch oder seiner Kirche bleiben. Darum enthalten die Worte: „Ich komme zu euch", die Verheissung seiner fortwährenden Gegenwart und zwar seiner sichtbaren Gegenwart, vermöge der er in ihnen und sie in ihm leben. In den folgenden zwei Versen fügt er nämlich bei: „Die Welt sieht mich nicht mehr. Ihr aber werdet mich sehen, weil ich lebe und ihr auch lebet. An demselben Tage werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch". (V. 19 und 20). Wo und wie bleibt Jesus als Gott (dass ich in meinem Vater bin) und Mensch (ihr werdet mich sehen) den Jüngern immer gegenwärtig, so dass er in ihnen und sie in ihm sind? Man wird antworten: Christus verkehrt durch den h. Geist geistig mit dem Geiste der Jünger. Allein, abgesehen von allem Anderen, widerstreitet dieses dem christlichen Realismus, der wesentlich auf der Incarnation beruht und in der Eucharistie sich fortsetzt, durch welche wir mit Jesus eine leiblich-geistige Vereinigung [1]) eingehen, „in der er uns zu Gliedern seines Leibes macht, indem er unsere Leiber mit seinem Leibe nährt und unser Blut mit seinem Blute mischt (δεῖται)." [2])

Was aber die Abschiedsreden selbst betrifft, so entsprechen die Worte Jesu: Ich bin der Weinstock: „Ich in euch und ihr in mir", wörtlich und vollkommener der eucharistischen Vereinigung Jesu mit den Menschen, als die Einschränkung auf einen blos geistigen Verkehr. Denn das Ich ist zunächst von dem als Gott und Mensch vor den Jüngern stehenden Jesus und nicht allein von seinem Geiste zu verstehen. Darum ist nicht einzusehen, wesshalb, mit Uebergehung jener Vereinigung, dieser Verkehr den Vorzug erhalten soll.

Sodann sagt Jesus: „An jenem Tage werden die Apostel ihre Einheit mit ihm und dem Vater, wie die unter sich selbst erkennen" (14. 20 cf. 16. 23. 26). Dieser Tag ist aber nicht das Pfingstfest. Dem widersprechen die Worte: „Dieses habe ich

[1]) Ignat. ad Magnes. c. 13. p. 140.
[2]) Iren. adv. haeres. l. 5. c. 2. p. 1125. Mig.

Digitized by Google

in Gleichnissen zu euch geredet, es kommt aber die Stunde, da ich nicht mehr in Gleichnissen zu euch rede, sondern offenbar vom Vater euch verkündigen werde." (16. 25). Diese Gleichnisse sind das Gleichniss vom Weinstock, sodann jene Aussprüche über die Vereinigung der Apostel mit Christus, dem Vater und unter sich, deren Verständniss sie „an jenem Tage" erlangen werden. Da sie ihnen nämlich zuvor dunkel und räthselhaft waren, gehören sie ebenso zu den Gleichnissen, als die kommende Stunde jenem Tage entspricht und derselbe, welcher in Gleichnissen geredet hat, sie den Aposteln offenbaren wird, dass sie erkennen. Desshalb verweist Jesus die Jünger zunächst nicht auf die Ankunft des h. Geistes, sondern auf seine eigene offenbare und klare Belehrung. Die Stunde oder der Tag, an welchem sie der Herr über die Einheit mit ihm, dem Vater und mit ihnen untereinander so unterrichtet, dass das in Gleichnissen Angedeutete als offenbare Wahrheit vor Augen tritt, kann aber blos die Zeit von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt Christi sein. Wenn daher die obige Auslegung der Worte Jesu, der zufolge er andeutend von der Eucharistie spricht, richtig ist, so hat er während dieser Zeit die Apostel in dieses Mysterium eingeführt und umgekehrt, hat er dieses gethan, so bestätigt dieses die obige Auslegung.

2. Die Evangelien berichten über eine solche Belehrung Christi nach der Auferstehung nichts. Hingegen gibt die Tradition darüber genügenden und klaren Aufschluss. Nachdem der, im Jahre 103 geborene, Justin den am Sonntage gefeierten eucharistischen Gottesdienst beschrieben hat, schliesst er mit den Worten: „Das ist der Sonntag, an dem er seinen Aposteln und Jüngern erschien und sie das lehrte, was wir euch (den römischen Kaisern) zur Erwägung übergeben haben." [1]) Der Zusammenhang zeigt evident, dass das Uebergebene die Feier der Eucharistie betrifft, über welche Jesus die Apostel nach der Auferstehung belehrte. Ferner bemerkt Eusebius, die Mutter des Kaisers Constantin habe auf dem Oelberg zum Andenken an die Himmelfahrt Christi eine Kirche erbaut. „Eine wahre Rede sage auch, in dieser Höhle habe der Erlöser Aller seine Jünger in die unaussprechlichen Mysterien eingeführt." [2]) Weil der Kirchenhistoriker diese Rede einen λόγος ἀληθής nennt, dient dieses zum Beweise, dass dieselbe ihm urkundlich beglaubiget war. Noch mehr, Christus selbst bestätiget beide Berichte, denn wenn er am Abende vor seinem Leiden sagt, es komme die Stunde, da er nicht mehr in dunkler, sondern klarer Rede zu ihnen sprechen werde (16. 25),

[1]) Just. apolog. I. c. 67. p. 270. Otto.
[2]) Euseb. vita Const. l. 3. c. 63. p. 946. ed. Zimm.

Digitized by Google

so kann das blos zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt geschehen sein. Die beiden Berichte geben aber zugleich den Inhalt der Rede Christi an; sie handelte von den unaussprechlichen Mysterien, deren vorzüglichstes das der Eucharistie ist. Völlig dem Charakter der Abschiedsreden entsprechend, in welchen er in Gleichnissen spricht, deutet dieses der Herr nur in dem Satze an, „er werde ihnen vom Vater verkündigen." (16. 25). Denn seine Worte sind des Vaters Worte, (17. 9), die er ihnen gegeben hat (17. 14). Zu diesen Worten gehören aber zweifellos die über die Mysterien, welche er den Aposteln seither in Gleichnissen, in jener Stunde aber offenbar mitgetheilt hat.

Man wird fragen, warum sollte sich Jesus so zurückhaltend und blos andeutend über die Eucharistie vor der Auferstehung geäussert haben? Die Antwort ist in Joh. 6. 61—63 enthalten. Selbst viele von seinen Jüngern sagten, das ist eine harte Rede, und nahmen Aergerniss an ihr. Jesus erwiderte ihnen: „Wie dann, wenn ihr mich in den Himmel auffahren sehen werdet?" Er verweist auf die Tage seiner Verklärung, in welchen sie die Rede von seinem Fleische und Blute als Speise und Trank erkennen und verstehen werden. Man sieht, das stimmt völlig mit der obigen Auslegung von 16. 25 überein. Darum sagt der Herr auch in den Abschiedsreden: „Ich habe euch Vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen." (Joh. 16. 12). Nach der Auferstehung, da die Jünger ihn in seinem verklärten Leibe geschaut, wurde ihnen hingegen seine eucharistische Gegenwart verständlich und vermochten sie die hierauf bezüglichen Worte zu fassen. Dieses gilt hauptsächlich von dem Verse: „An jenem Tage werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch" (Joh. 16. 20). Er, derselbe Jesus, der dieses sprach, will in ihnen und sie werden in ihm sein. Wie das geschehen könne, vermochten sie damals, als Jesus in seinem fleischlich-materiellen Leib vor ihnen stand, nicht zu fassen. Nun schauen sie ihn in seinem verklärten Leibe und erkennen, „dass seine Worte Geist und Leben sind" (Joh. 6. 64).

Auch der Evangelist Johannes hatte keine Veranlassung, die andeutenden Worte des Herrn durch eingestreute Bemerkungen aufzuhellen. Im Gegentheil; die Zeitverhältnisse, in welchen er schrieb, legten ihm die höchste Zurückhaltung auf, wesswegen er nicht einmal die Einsetzung der Eucharistie erwähnt. Zu Ende des ersten Jahrhunderts waren nämlich die von den Juden ausgehenden Lästerungen des eucharistischen Gottesdienstes in heidnische Kreise, und selbst bis zu den römischen Kaisern gedrungen und hatten die ersten Verfolgungen veranlasst. Das steht historisch fest. Der Bischof Melito von Sardes in Lycien schreibt in der um das Jahr 170 an Marcus Aurelius gerichteten Apologie, „Nero und Domitian seien es gewesen, welche durch

Digitized by Google

böswillige Menschen verführt, unsere Religion zu lästern suchten. Von ihnen hat jene erlogene Verläumdung sich auf die Nachkommen fortgepflanzt" [1]). Diesen Bericht des Melito ergänzt Origenes durch folgende Worte: „Bei dem Entstehen der christlichen Lehre (*κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς χριστιανισμοῦ διδασκαλίας*) streuten Juden Verläumdungen gegen sie aus. „Sie schlachten ein Kind und essen sein Fleisch und, um Werke der Finsterniss auszuüben, löschen sie die Lichter aus und Jeder vermische sich mit den ihm zufällig Begegnenden" [2]).

Daraus erkennt man, warum der Apostel die Einsetzung der Eucharistie in seinem Evangelium verschwiegen und statt ihrer das Gleichniss vom Weinstocke aufgenommen hat. Zu seiner Zeit war die Prophezie Christi von dem Hasse und der Verfolgung der Welt, die sich vorzüglich an die Feier der Eucharistie anhängten, eingetroffen. Johannes gedenkt dieser Vorhersagung Jesu, um die Gläubigen zu trösten und zu stärken, und zwar, was Beachtung verdient, in nächster Verbindung mit der Gleichnissrede vom Weinstocke. Denn der Weinstock, als Symbol der Eucharistie, stand mit der Verfolgung in dem Verhältniss von Ursache und Wirkung. Die Gläubigen verstanden seine Worte, die Ungläubigen sollten sie nicht verstehen.

3. Soviel über das Kommen und Bleiben Jesu bei den Jüngern nach seinem Hingang zum Vater, das er ihnen als ersten Trostgrund mittheilt. Der zweite Trostgrund bezieht sich auf die Sendung des h. Geistes. Obwohl sie am Pfingsttage stattfand, darf sie doch nicht auf diesen Tag beschränkt werden, denn „er wird in Ewigkeit bei euch (unter diesem Worte sind demnach alle Gläubigen begriffen) bleiben" (14. 16). Zudem fordert dieses das Erinnern und Einführen des h. Geistes in die Wahrheit und das Eingiessen der Liebe in die Herzen der Gläubigen.

Doch ist zu beachten, dass Christus nirgends so nachdrücklich und wiederholt von der Thätigkeit des h. Geistes spricht, als in diesen Abschiedsreden, welche die Vereinigung Jesu mit den Seinigen in der Eucharistie zum hauptsächlichsten Inhalte haben. Dieses berechtiget zu dem Schlusse, die Thätigkeit des h. Geistes beziehe sich auch auf die eucharistische Vereinigung. Denn sie ist das Mysterium der Liebe, welche Jesus im unmittelbaren Anschluss an das Gleichniss vom Weinstocke, als Bedingung der Einheit mit ihm, fordert. Wenn man ferner bedenkt, dass das Mysterium der Eucharistie das Geheimniss der Einheit mit Jesus und durch ihn mit dem Vater ist, dessen unergründliche Tiefe die besondere Einwirkung des in alle Wahrheit

---

[1]) Euseb. h. e. l. 4. c. 36.

[2]) Orig. c. Cath. l. 6. c. 27. p. 172. Wirceb.

Digitized by Google

einführenden h. Geistes bedarf, so sollte darin die so oftmalige und eindringliche Erinnerung an den h. Geist in den Abschiedsreden ihre Erklärung finden (cf. §. 5). Selbst die Eigenschaft des h. Geistes als Zeugen (15. 26) steht hiermit im Einklang, sofern die Verfolgungen der ersten Jahrhunderte durch Verläumdungen hervorgerufen wurden, welche man von der Feier der Eucharistie hernahm. In diesen Drangsalen, tröstet Jesus die Seinigen, werde sie der h. Geist stärken, dass auch sie Zeugniss ablegen.

4. Nicht anders verhält es sich mit dem dritten Trostgrunde, der Erhörung des Gebetes der Gläubigen. Jesus verspricht den Aposteln die Erhörung der in seinem Namen verrichteten Bitten und richtet in dem hohepriesterlichen Gebete für sie solche an den Vater. Weil er dieses Gebet als Hoherpriester nach der Einsetzung des Opfers des neuen Bundes sprach, ist es ein Opfergebet, das schon aus diesem Grunde mit dem eucharistischen Opfer in Verbindung steht.

Dasselbe folgt aus dem Beisatze: „In meinem Namen". Wenn die Thätigkeit des h. Geistes in den Abschiedsreden nicht blos als eine tröstende (im engeren Sinn) erscheint, wenn sie das Erlösungswerk und die Mysterien umfasst, so bezieht sich dessgleichen das Gebet im Namen Jesu auf die Person Christi und die Mysterien. Desswegen verrichten es die Apostel von dem Tage an (16. 24), an welchem Jesus sie in die Mysterien einweihte, so dass der Zusammenhang desselben mit der eucharistischen Feier zu Tage liegt. Wenn sodann die Apostel „bisher nicht in seinem Namen gebeten haben" (16. 24), so muss dieses Gebet mit dem Opfer Christi eng verbunden sein. Dadurch offenbart es sich gleichfalls als ein zu der Feier gehörendes Gebet, in welcher der Tod des Herrn verkündiget wird.

Wie sind aber die Worte zu verstehen: „Ich sage euch nicht, dass ich den Vater für euch bitten werde" (Joh. 16. 24)? Auf das Opfer, das Jesus selbst dem Vater darbringt, können sie sich nicht beziehen und doch stehen sie, nach dem Obigen, mit demselben in Verbindung. Aufschluss hierüber gibt der Apostel Paulaus (Rom. 6. 5—11). Wie nämlich Christus gestorben ist und sich geopfert hat, so sollen auf dieser Grundlage auch die Gläubigen sterben und sich Gott und Christus zum Opfer bringen. Das Opfer Christi verlangt ein Selbstopfer und dieses Selbstopfer drückt sich in dem Gebete im Namen Jesu aus, das darum erst nach dem Opfer Christi verrichtet werden konnte und das Jesus nicht für seine Jünger spricht. Denn ein Gebet, in welchem sie sich selbst Christus darbringen, müssen sie auch selbst verrichten. Offenbar gilt das jedoch nicht etwa nur von dem Privatgebete, sondern von dem gemeinschaftlichen Gottesdienste der Gläubigen. Ein solches gemeinschaftliches, an das Opfer

Digitized by Google

Christi sich anschliessendes Bittopfer hat seinen Platz in der Feier der Eucharistie.

Man wird entgegnen, Jesus selbst spricht ein solches Bittopfer für die Jünger vor seinem Leiden (Joh. c. 17). Allerdings; weil er sein Opfer noch nicht vollbracht hatte, konnten sich die Jünger, im Anschlusse an dasselbe nicht selbst Gott aufopfern. Desshalb opfert sie der Hohepriester des Neuen Bundes seinem Vater auf. Sie, welche ihm der Vater übergeben hat, gibt er ihm wieder. „Alles was mein ist, ist dein und was dein ist, ist mein." (17. 10.). In Vers 20 dehnt Jesus sein Gebet auch auf die aus, „welche durch ihr Wort an ihn glauben werden" und macht es dadurch zu einem Bittopfer für die Kirche, um Bewahrung derselben in der Einheit mit dem Vater und Christus und unter sich bis zur Herrlichkeit im Himmel (v. 21—24).

Jedoch nicht nur Jesus betet so, sondern auch die Apostel sollen „von jenem Tage an" ein solches Gebet verrichten. Es ist das Gebet im Namen Jesu, dem Christus vor allen anderen Bitten Erhörung verspricht. Daraus ergiebt sich evident, die Apostel werden ein derartiges Bittopfer in der Feier der Eucharistie verrichtet haben.

Kurz, die Eucharistie wurde von jeher als das höchste Gnadenmittel der Vereinigung der Gläubigen mit Gott und unter sich angesehen. Unmittelbar nach der Einsetzung derselben fordert Jesus die Apostel ebenso zum Gebet um diese Einheit und Liebe auf, wie er zu ihnen sagt: „Thut dieses zu meinem Andenken". Da ist doch die Annahme berechtiget, dass er beides, dieses Gebet und die Feier der Eucharistie, mit einander verbunden wissen wollte. Ferner hat Jesus zu derselben Zeit und an demselben Orte die Sendung des h. Geistes angekündiget, damit er den Aposteln Liebe und Einheit verleihe und sie in die Wahrheit einführe. Da diese Ankündigung so eindringlich und wiederholt geschieht, wie sonst nirgends; da diese Thätigkeit des h. Geistes mit dem Wesen der Eucharistie völlig übereinstimmt, so liegt es gleichfalls nahe, die Apostel werden darin eine Aufforderung ihres Herrn gesehen haben, die Bitte um die Herabkunft des h. Geistes in die Feier der Eucharistie aufzunehmen. Doch hierüber später.

Hier genügt der Nachweis, die Abschiedsreden stehen mit der Einsetzung der Eucharistie in nächster Verbindung, sofern Jesus in denselben den Aposteln verspricht, er werde sie nach der Auferstehung über dieses Geheimniss belehren. Dieses setzt sodann voraus, die Apostel werden diesen Unterricht Christi bei der Gestaltung des christlichen Gottesdienstes zur Richtschnur genommen haben. Dieses erlaubt und empfiehlt endlich das Verfahren, bei der Reconstruktion der apostolischen Liturgie auf die Abschiedsreden Jesu und sein hohepriesterliches Gebet zurückzugreifen.

Digitized by Google

§. 3.

Die Liturgie der Apostel im Allgemeinen.

Die Apostel hatten bei der Einsetzung der Eucharistie den Auftrag erhalten: „Thuet das zu meinem Andenken.“ Wie haben sie diesen Auftrag vollzogen? Wie verhielt es sich mit den die Paschafeier umkleidenden Ceremonien? Sollte die Eucharistie blos jährlich an Pascha gefeiert werden etc? Die Apostelgeschichte antwortet hierauf durch die Bemerkung: „sie brachen das Brod in Häusern.“ (Act. 2. 46). Dieses setzt einen Bruch mit der Paschafeier, wenigstens bezüglich der Zeit und des Ortes, voraus.

Die zweite Frage lautet: Haben die Apostel blos die Einsetzungsworte wiederholt und sofort Brod und Wein zum Gedächtniss Christi ausgetheilt? Da jeder Cult der Gott gebührenden Ehre, wie den Bedürfnissen und Anschauungen der verehrenden und sich erbauenden Gemeinde entsprechen soll, so ist zuerst von diesem Gesichtspunkte aus zu untersuchen, welche Gestalt die apostolische Liturgie gehabt haben mag. Die Gläubigen bestanden aus bekehrten Juden und Heiden. Eine Religion ohne Opfer war nach der Anschauung aller Zeiten und Völker, und darum auch der damaligen, undenkbar, wesswegen im apostolischen Cult Gott durch ein Opfer angebetet wurde, das jedoch der Anbetung Gottes im Geiste und der Wahrheit conform, „ein logisches, pneumatisches Opfer“ war. [1])

Sofort kehrt die Frage wieder: Vollzogen die Apostel diese Opferhandlung blos durch das Sprechen der Consecrationsworte, oder fügten sie den Opfercharakter zur Geltung bringende Gebete bei? Das auserwählte Volk erfreute sich des besonderen göttlichen Schutzes, der sich in oft wunderbaren Führungen bis zur Ankunft des Messias offenbarte. Die Stimmen der Propheten wiesen immer deutlicher auf denselben hin und der ganze symbolische Cult rief die Ahnung der Wahrheit wach und erregte Sehnsucht und Verlangen nach dem Erlöser. Mit dem Eintritt in die Kirche wurde die Hülle weggenommen. Was der gläubige Jude geahnt und gehofft, stand als erfüllte Wirklichkeit vor seinen Blicken. Anbetung, Lob und Dank für die gnädige Führung, für die Erfüllung der Verheissungen bewegten das Herz des Judenchristen. Der Apostel spricht dieses in den

---

[1]) Den Traditionsbeweis hiefür aus den ersten drei Jahrhunderten enthält meine Schrift: Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte, der aus dem vierten Jahrhundert folgt in diesem Buche.

Digitized by Google

Worten aus: „Alle Verheissungen sind in ihm (Christus) erfüllt, darum durch ihn Amen Gott zur Ehre durch uns". (II. Cor. 1. 20). Selbstverständlich sollte dieser Dank und Preis kein blos privater sein, sondern in dem christlichen Gottesdienste Ausdruck finden. Ja, es war seine Aufgabe, ihm Ausdruck zu verleihen.

Nicht anders verhielt es sich mit den Heidenchristen. Gott hat sich in der Schöpfung geoffenbart, so dass ihn die Menschen erkennen und verehren konnten. Ihr durch die Sünde verdunkelter Geist verwechselte jedoch Gott mit den Geschöpfen und erwies diesen die Jenem gebührende Anbetung. Das von und für Gott geschaffene menschliche Herz suchte ihn zwar in allen möglichen Cultformen und Doctrinen, weil es ihn aber in denselben nicht fand, blieb es mit seiner Sehnsucht unruhig und bekümmert, wenn es nicht völlig dem Scepticismus und der Verzweiflung anheim fiel. Da kam in der Fülle der Zeiten die frohe Botschaft von dem allmächtigen Gott und Vater, dem Schöpfer Himmels und der Erde; da ertönte der Ruf des Schöpfers an das Geschöpf: ‚Folge mir". Die angeborene Liebe zu Gott erwachte und die Götzen verlassend, warf sich der ehemalige Heide reuig und freudig dem lebendigen Gott zu Füssen. Das war die Grundstimmung des Heidenchristen und sie verlangte ebenso Ausdruck im christlichen Gottesdienste, wie die des Judenchristen. Die eine wie die andere, oder beide zusammen, mussten in einem Lob- und Dankhymnus zu Worte kommen, welcher Gott für die Schöpfung, Vorsehung und Erfüllung der Verheissungen verherrlichte und zu Jesus Christus hinführte, „den Gott dargestellt hat als Sühnopfer durch den Glauben in seinem Blute". (Rom. 3. 24, 25). Mit anderen Worten, in der apostolischen Liturgie leitete ein Dankgebet für die angegebenen Erweise der göttlichen Macht und Barmherzigkeit auf das Sühnopfer Christi ein, das in der eucharistischen Consecration fortwährend dargestellt und gegenwärtig erhalten wird.

Wo, wird man fragen, finden sich Beweise für ein solches Dankgebet in der apostolischen Liturgie? Die Antwort lautet, in der von Christus selbst vollzogenen Einsetzung der Eucharistie. Das grosse Hallel, das Jesus mit den Aposteln vor der Eucharistie recitirte, ist ein solches. (S. 8). Sodann deuten die paulinischen Briefe unverkennbar darauf hin und endlich stimmen die Angaben der Kirchenväter von Clemens R. und Justin bis Chrysostomus, Hilarius und Augustinus über dieses Gebet, wie das Dankgebet der Ap. Const. l. 8. c. 12, mit dem Inhalte des grossen Hallel so überein, dass es keinem Zweifel unterliegt, die Apostel haben den Psalm 135 (Vulg.) als Dankgebet in der Liturgie verwerthet. Zugleich erkennt man aus dem Obigen, das so beschaffene Dankgebet war Bedürfniss für jene Jahrhunderte, in welchen sich die Kirche aus Heiden und Juden aufbaute.

Digitized by Google

Die Eucharistie ist jedoch nicht nur Opfer, sondern auch Nahrung, welche alle Völker und Geschlechter in der Kirche zur Einheit des Leibes Christi zusammenschliesst. (I. Cor. 10. 16, 17. cf. Coloss. 3. 11). Jesus hat dieselbe den Aposteln sogleich nach den Einsetzungsworten gereicht, denn so wenig er ihnen ein entwickeltes Lehrsystem hinterliess, eben so wenig einen ausgebildeten Cultus. Er legte blos die Fundamente, auf welchen sich der grossartige Bau des katholischen Gottesdienstes erhob.

Anders verhielt es sich bei den Gläubigen. Des Glaubens liebstes Kind ist ein reicher Cultus und ein solcher war damals um so notwendiger, als die Juden und selbst Heiden einen solchen von ihrer Wiege an gewöhnt waren. Desshalb empfiehlt sich die Annahme, die Apostel werden in dem von ihnen eingerichteten Gottesdienste dem Empfange der Communion ebenso ein Gebet vorausgeschickt haben, wie sie die Opferhandlung durch das Dankgebet einleiteten. Da sich ferner in der Communion die vollste Vereinigung der Gläubigen unter sich, mit Christus und dem Vater vollzieht (I. Cor. 10. 17), so wird diese Annahme um so sicherer, als in dem Gebete um diese Einheit vorzüglich das Gebet im Namen Jesu besteht, das die Apostel „von jenem Tage an" verrichten sollten. (Joh. 15. 26 und 24). Da Jesus endlich für die künftige, von der Welt gehasste Kirche betet (Joh. 17. 20), so werden die Jünger um so mehr Schutz, Einheit, Frieden für die Kirche erbeten haben, als sie die Verfolgung der Synagoge, wie der römischen Kaiser, noch traf und ein solches Gebet desshalb mit den Bedürfnissen der apostolischen Zeit im Einklang stand. Eine derartige Oration enthalten zudem alle Liturgien in den Fürbitten oder Memento, wesswegen sie für ein Erbtheil der Apostel anzusehen sind.

Das Angeführte will kein Beweis für die Beschaffenheit der apostolischen Liturgie im Allgemeinen sein, aber ein aus den Bedürfnissen der ersten Christen sich ergebendes Motiv, die in dem eucharistischen Opfer sich vollziehende Anbetung Gottes werde ebenso durch eine hymnenartige Verherrlichung seiner Grösse und Barmherzigkeit eingeleitet worden sein, als dass der eucharistischen Vereinigung mit Christus eine Bitte um Einheit der Auserwählten unter sich und mit Gott vorangegangen sei.

Diese Auffassung sollte in unseren Tagen um so weniger beanstandet werden, als es nicht an Versuchen fehlt, das ganze Christenthum für ein Produkt des frommen Bewusstseins seiner damaligen Bekenner zu erklären.

Das andere, das Obige ergänzende Moment besteht darin, dass Jesus der Einsetzung der Eucharistie, als Opfer und Sacrament, eine solche hymnenartige Verherrlichung Gottes in dem Hallelpsalm vorausschickte und ihr sein hohepriesterliches Gebet um Einheit nachfolgen liess. Dadurch kommt Gott dem

Digitized by Google

Bedürfnisse der Gläubigen entgegen und erhält die von der Subjektivität der ersten Christen ausgehende Deduction eine objektive Gewähr. Doch ist zu bemerken, dass die von Christus eingesetzte Eucharistie als Opfer und Speise unveränderliches Erbe ist, die der damaligen Zeit entsprechende Fassung der beiden Gebete hingegen, als solche, dem Wechsel der Zeit und ihrer Bedürfnisse unterliegt. Die Apostel passten den Einsetzungsakt dem Gottesdienste ihrer Zeit an, bei veränderter Weltlage konnte darum, wie Augustinus sagt (S. 3), ihre Einrichtung, sofern sie einer bestimmten Zeit entsprach, eine Aenderung erfahren und die beiden genannten Gebete eine andere Fassung erhalten.

§. 4.

Die einzelnen Bestandtheile derselben.

Der Befehl Christi: „Thuet dieses zu meinem Andenken" bewirkte die Wiederholung der von ihm eingesetzten Eucharistie für alle Zeiten. Die alleinige Wiederholung der Einsetzungsworte genügte jedoch zur Feier des christlichen Gottesdienstes so wenig(S.19), als die Verbindung mit dem durch die Eucharistie erfüllten jüdischen Paschaopfer sich für den Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes eignete. Es musste darum für einen entsprechenden Eingang der eucharistischen Feier gesorgt werden und das Verhältniss, in welchem damals noch die Kirche zur Synagoge stand, empfiehlt die Annahme Bickells, die Apostel haben das Sabbat-Morgengebet (Schacharith) dazu benützt.

Dasselbe begann mit der Lesung der Parascha (ein am Sabbat zu lesender, wechselnder Abschnitt aus den Büchern Moses) durch mehrere sich ablösende Gemeindemitglieder, welche nach einander zum Lesepult berufen wurden und jedes Mal eine vorhergehende und nachfolgende Benediktion sprachen. Der Parascha folgte ein ebenfalls wechselnder Abschnitt aus der Haftara, den prophetischen Büchern, zu welchen die Juden auch die Bücher Josue, der Richter, Samuelis und der Könige rechnen. Auch diese Lesung wurde durch Benediktionen eingeleitet und beendiget, worauf man einen erklärenden und ermahnenden Vortrag hielt.[1])

Das war alte Uebung der Juden (act. 15. 21), die auch die Apostel beobachteten, denn nach der Lesung des Gesetzes und der Propheten hielt der h. Paulus zu Antiochien in Pisidien einen Vortrag (act. 13. 15). Ohne Zweifel begann demnach der älteste

[1]) Bickell, Messe und Pascha. S. 67.

Digitized by Google

Messritus mit Lesungen aus den a. t. Büchern, an die sich alsbald solche aus dem N. T. anschlossen (Lit. S. 23).[1]) Diesen ältesten Stand der Lectionen bezeugt die Jacobus-Liturgie, der gemäss die Lesung aus den Evangelien noch durch die Predigt der Apostel ersetzt wurde. (Lit. S. 299). Ferner liegt die Annahme nahe, der christliche Gesang zwischen den Lesungen verdanke seinen Ursprung der genannten jüdischen Uebung, die Lesung durch eine Benediktion zu schliessen.

Diesen Lesungen und dem Vortrage der Apostel folgte nach allen Liturgien ein schon von Justin bezeugtes Gebet für die Gläubigen (Lit. S. 95. 97.) Bickell sieht dasselbe in dem Hallelpsalme 115 (Vulgat. 113. 9) „Non nobis" präformirt, der als solcher Eingangs des Paschamahles und darum auch von Christus vor der Einsetzung der Eucharistie recitirt wurde. „Derselbe, sagt er, bittet um Schutz und Segen für das Volk Gottes und ist offenbar das Prototyp zu dem ersten Gebete der Missa fidelium, nämlich der Litanei des Diacons, nebst der sie beschliessenden priesterlichen Oration. Denn es finden sich in diesem Psalme nicht nur die allgemeinen Fürbitten für das Volk, sondern auch spezielle Anliegen der Litanei angedeutet; so die Bitten für die Priester (V. 10. 12), die Proselyten (V. 11. 13), die Kinder (V. 13. 14), um den Sturz des Heidenthums (V. 8) . . . Da nach dem ausdrücklichen Zeugnisse der apostolischen Constitutionen (II. 57) die Oration nach der Litanei dem aaronitischen Segen (Num. 6. 24—26) entspricht, so ist noch zu beachten, dass sich der feierliche Segen in Psalm 115. 12—13 durch seine dreifache Gliederung als Nachahmung des aaronitischen kund gibt." [2])

Inhalt und Form des jüdischen und christlichen Gebetes stehen hiernach in Uebereinstimmung mit einander und es liegt kein Grund vor, die Annahme Bickells abzulehnen.

2. An den schon zur Zeit der Apostel üblichen Friedenskuss (Lit. S. 25) wird sich die Darbringung von Brod und Wein durch die Gläubigen angereiht haben (Matth. 5. 24), worauf die Danksagung (Brodbrechen, Eucharistie) begann.

Wie oben (S. 18) bemerkt, ist die Annahme berechtiget, die Apostel haben vor der eucharistischen Consecration ein Lob- u. Dankgebet recitirt, indem sie, Christi Auftrag befolgend, nicht nur die Einsetzungsworte, sondern auch das auf sie einleitende grosse Hallel oder den demselben conformen Hymnus sprachen. Was in der Natur der Sache liegt, bestätigt das Zeugniss der ältesten Väter und Liturgien, sofern ihnen zufolge ein so beschaf-

---

[1]) In dieser Weise citire ich im Folgenden meine Schrift: Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte.

[2]) Bickell, Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeier. Zeitschrift für kathol. Theologie. Innsbruck 1880. IV. Jahrg. S. 94.

Digitized by Google

fenes Dankgebet den Einsetzungsworten Jesu voranging. Hat aber der Herr selbst vor diesen seinen Worten ein Gebet zur Verherrlichung Gottes als des Schöpfers der Welt und des Führers des israelitischen Volkes verrichtet und ist von den ältesten Zeiten her die Recitation eines solchen Gebetes in der christlichen Messfeier, vor der Consecration, bezeugt, so lohnt es sich der Mühe nachzuforschen, ob sich nicht in den apostolischen Briefen Andeutungen und Spuren finden, die auf ein solches Lob- und Dankgebet, die Eucharistie, hinweisen.

Nach den Worten des Apostels Paulus wurde eine Eucharistie in dem christlichen Gottesdienste, welchem keine Ungläubigen [1]) beiwohnten, (die von Einem vorgetragen und vom Volke mit Amen geschlossen I. Cor. 14. 16), in Lob, Preis und Dank für die Erfüllung aller Verheissungen bestand, an Gott durch Christus gerichtet (II. Cor. 1. 20). Unter diesen Verheissungen sind die Offenbarungen Gottes im alten Bunde von dem Proto-Evangelium an zu verstehen. Man darf sie aber auch auf die Offenbarung Gottes in der Natur ausdehnen, welche durch Christus gleichfalls erfüllt wurde. Dieses um so mehr, als der Apostel bemerkt, die Heiden hätten Gott nicht nur erkennen, sondern ihn auch preisen und ihm danken sollen (*ἐδόξασαν ἢ ἐνχαρίστησαν* Rom. 1. 21). Der Apostel dehnt also die Eucharistie auf die Offenbarung Gottes in der Natur und auf die Heiden aus. Die Juden, fährt er fort, dürfen desswegen die Heiden nicht richten, denn sie hätten in ihrer Führung durch Gott den Reichthum seiner Gnade, Geduld und Langmuth erkennen können, aber ihr Herz ist verstockt. (Rom. 2. 4. 5). Sie erkannten zwar Gott, lobten und dankten ihm, jedoch nur äusserlich, nicht im Geiste (Rom. 2. 28. 29).

Weil der Apostel den Heiden vorwirft, dass sie Gott gar nicht, den Juden, dass sie ihn nicht in der rechten Weise verherrlichen, Lob und Dank für die Schöpfung und Vorsehung dem h. Paulus aber ein nothwendiges Erforderniss ist, so ergibt sich klar, die Christen werden Gott hierfür gelobt und ihm gedankt haben, und zwar nicht nur die Einzelnen privatim, sondern Alle im Gottesdienste, hauptsächlich in dem Mittelpunkte desselben, in der Feier der Eucharistie, die daher den Namen führte. Jeden Zweifel an diesem Schlusse beseitiget der Apostel selbst durch die Worte des Briefes an die Römer 15. 6 ff., [2]) „sie, (die Christen)

[1]) Ueber dieses und das Folgende verweisen wir auf unsere Schrift: Liturgie der ersten drei Jahrhunderte. S. 27 u. S. 31—35.

[2]) Die betreffenden Verse lauten: V. 6. Einmüthig mit Einem Munde preiset Gott und den Vater unseres Herrn Jesu Christi. V. 8. Christus ist Diener der Beschnittenen geworden, um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die Verheissung der Väter zu bestätigen; V. 9. die Heiden aber verherrlichen Gott wegen der Barmherzigkeit, wie geschrieben steht: Darum will ich dich rühmen unter den Heiden und deinem Namen lobsingen. V. 10. Und wiederum heisst es: frohlocket Heiden mit seinem Volke.

Digitized by Google

sollen Gott einmüthig mit Einem Munde preisen." In diesem Verse erklärt sich das „mit Einem Munde" durch jenes Amen, welches das Volk nach der Eucharistie sprach. (I. Cor. 14. 16). Die Worte, die Heiden hätten Gott loben und ihm danken sollen, ohne es zu thun (Rom. 1. 21), finden ihre Ergänzung in dem neunten Verse: Die Heiden-Christen preisen Gott. Zu dem achten Verse bildet endlich II. Cor. 1. 20 eine Parallele. Gemäss der ersten Stelle preisen nämlich die Judenchristen die Wahrhaftigkeit Gottes, weil durch Jesus die Verheissungen bestätigt wurden. Laut der zweiten erweisen sie ihm die gebührende Ehre durch Amen, um der durch Christus erfüllten Verheissungen willen.

Dem Gesagten zufolge lobten die Christen der apostolischen Zeit Gott als Schöpfer der Welt und Führer der Israeliten, und dankten ihm für die Wohlthaten der Schöpfung und für die Erfüllung der Verheissungen. Von demselben Lob und Dank gibt auch das grosse Hallel und die alte christliche Liturgie Zeugniss, so dass dieses Gebet durch die Apostel aus dem Einsetzungsacte der Eucharistie in die christliche Liturgie verpflanzt wurde.

§. 5.

Von der Consecration bis zum Schluss der Messe.

Nach dem grossen Hallel sprach Jesus die Einsetzungsworte und, seinem Auftrage entsprechend, dessgleichen die Apostel. Wenn aber ein reicher Cult schon in ihren Tagen ein Bedürfniss war, wenn Jesus selbst sie nach der Auferstehung über die Feier der Mysterien belehrte, so ist sicher anzunehmen, die Jünger werden die eucharistische Feier nicht mit der einfachen Wiederholung der Consecration und Communion geschlossen haben. Andererseits duldeten die Consecrationsworte keine Aenderung und keine Erweiterung. Wohl aber war es zulässig, die in denselben liegenden Thatsachen hervorzuheben und, in liturgische Gebete gekleidet, dem Einsetzungsakte anzuschliessen. Diese Thatsachen sind, die Gegenwart Jesu in der Eucharistie und seine Gegenwart als Opfer. Beide erhalten Ausdruck in zwei liturgischen Gebeten An den Auftrag des Herrn: Thuet dieses zu meinem Andenken, reiht sich unmittelbar die Anamnese (Unde et memores) an und ihr folgt das Opfergebet: Offerimus praeclarae majestati tuae. Da diese Gebete alle Liturgien enthalten, so ist ihr Ursprung, dem bekannten Satze des h. Augustinus gemäss, auf die Apostel zurückzuführen.

Auf die in den Liturgien folgende Epiklese findet zwar dieselbe Augustinische Beweisführung Anwendung, doch kommt ihr und dem Memento gegenüber noch ein weiteres Moment in

Digitized by Google

Betracht, die Abschiedsreden Jesu nämlich. In denselben verbinden schon die zu dieser Zeit und an diesem Orte gesprochenen Worte die Sendung des h. Geistes mit der Feier der Eucharistie. Der Herr tröstet durch die Verheissung des Paraklets die Jünger nicht allein über seinen Hingang zum Vater, er dehnt vielmehr die Thätigkeit desselben auf das Erlösungswerk im Allgemeinen und die Feier der Mysterien insbesondere (S. 14) aus. Das mochte für die Apostel oder ihre nächsten Nachfolger ein Beweggrund sein, in dem eucharistischen Gottesdienste um die Herabkunft des h. Geistes zu bitten.

Die Epiklese der alten Liturgie, besonders die der Ap. Const. (l. 8. c. 12), bestätigt dieses. Sie ruft den h. Geist als Zeugen (cf. Joh. 15. 26.) des Leidens Christi an, dass er erscheinen mache, (offenbare, ἀποφήνῃ) dieses Brod als den Leib und diesen Wein als das Blut Christi. Das heisst: durch seine Einwirkung werden die Gläubigen Brod und Wein als den Leib und das Blut Christi erkennen. Und nun vergleiche man damit die Worte Christi: An jenem Tage (nach der Auferstehung, da er die Apostel in die Mysterien einführte S. 11 u. 14) werden sie erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch . . . . . und ich werde mich euch offenbaren (ἐμφανίσω ἐμαυτόν). (Joh. 14, 20. 21). An diesem Tage hat er sich den Jüngern geoffenbart, sie darüber belehrt, dass sie ihn selbst unter den Gestalten von Brod und Wein empfangen und so mit ihm und dem Vater eins werden. In der Folgezeit bewirkte dieses der Paraklet, indem er den Gläubigen den unter den Brods-Gestalten gegenwärtigen Christus offenbart, so dass sie erkennen, wie in der Eucharistie „ich in dem Vater und ihr in mir und ich in euch bin." — Nach meinem Ermessen leuchtet der Zusammenhang der Epiklese mit den Abschiedsreden überall durch, dadurch aber auch ihr Zusammenhang mit der apostolischen Liturgie.

2. Sogleich nach der Einsetzung des Abendmahles forderte Jesus die Apostel zu einem Gebete auf, das sie bisher nicht verrichtet hatten, denn es sollte mit der Feier der Eucharistie verbunden und dem hohenpriesterlichen Gebete conform, ein Bittopfer um die Einheit der Kirche sein (cf. S. 16 u. 17). Diese Sachlage setzt offenbar das Vorhandensein eines Fürbittengebetes (der Memento) für die Kirche in der apostolischen Liturgie voraus.

Die alten Liturgien, die ohne Ausnahme ein solches Bittopfer enthalten, bestätigen dieses. In der Liturgie der Ap. Const. 8. 12 lautet dasselbe: „Noch bitten wir dich, Herr, für deine Kirche, die von den einen Grenzen der Erde bis zu den andern reicht, welche du erworben hast durch das kostbare Blut deines Christus, damit du sie unerschüttert und von Wogen nicht bestürmt behütest, bis zur Vollendung in der Ewigkeit, und für

Digitized by Google

den ganzen Episcopat, der das Wort der Wahrheit recht verwaltet. Auch bitte ich für mich, der in seiner Nichtigkeit dir opfert, und für das ganze Presbyterium, für die Diaconen und den ganzen Clerus, damit du Allen Weisheit schenkest und sie mit dem h. Geiste erfüllest." (l. 8. c. 12). Aehnlich lautet dasselbe in dem römischen Missale. [1]) In diesen Gebeten tritt uns der Keim des in der apostolischen Liturgie enthaltenen Bittopfers vor Augen, aus dem sich das umfassende Fürbittengebet (Memento) der späteren Liturgie entwickelte. Uebrigens entstanden specielle Bitten für einzelne Personen und Stände, im Anschluss an das allgemeine Gebet für die Kirche, schon sehr früh. Wenn es von dem in das Gefängniss geworfenen Petrus heisst: „Die Kirche betete ohne Unterlass für ihn" (Act. 12. 5), so ist dieses Gebet zweifellos das der im Gottesdienste versammelten Gläubigen. Ferner ermahnt der Apostel ebenso für die Obrigkeiten und Könige zu beten (I. Timoth. 2, 2.), als für die verstorbenen Vorsteher. (Hebr. 13. 7).

Jedoch ist zu beachten, dass solche Bitten ebenso in der Oratio pro fidelibus, als in den Memento der Liturgie vorkommen. Beide Gebete stehen in einem auffallenden, theilweise wörtlichen Einklang mit einander, obwohl in der ersten Oration die Gläubigen als einfach Bittende, in der zweiten zugleich als sich Opfernde (qui tibi offerunt) erscheinen. Die Frage ist darum, hat sich die Oratio pro fidelibus nach den Memento oder haben sich diese nach dem Vorbild von jener gestaltet und entwickelt? Die letztere Annahme verdient den Vorzug. Denn wenn der Apostel für Obrigkeiten und Könige zu beten ermahnt (I. Timoth. 2. 2.), so ist ihnen gegenüber an ein Sichselbstopfern (qui tibi offerunt) nicht zu denken. Christus schliesst durch die Worte Joh. 17. 29, die Ungläubigen von seinem Bittopfer geradezu aus. Dasselbe gilt von den Bitten für Katechumenen, Büsser, Energumenen, die Verfolger der Kirche und um fruchtbare Zeiten, welche Bestandtheile der späteren Memento sind. Nichts hinderte hingegen, für die genannten Personen und Sachen in der Oratio pro fidelibus zu beten, darum gingen sie, nach unserem Ermessen, aus dieser in die Memento über (S. 27).

3. Weil ferner in den Liturgien mit den Memento für die Kirche das Gedächtniss der Heiligen im Himmel (Communicantes et memoriam venerantes) verbunden ist, so liegt darin ein Beweggrund zu untersuchen, ob sich nicht in den Abschiedsreden Jesu ein Anknüpfungspunkt für ein derartiges Gebet entdecken

[1]) Te igitur ... imprimis quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum, una cum famulo tuo Papa nostro N. et Antistite nostro N. et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus etc.

Digitized by Google

lässt. Einen solchen bieten die Worte: „Vater ich will, dass die, welche du mir gabst, mit mir seien, wo ich bin, damit sie meine Herrlichkeit sehen, welche du mir gegeben hast.“ (17. 24). Der Blick von der in der Welt verfolgten Kirche zu der im Himmel verherrlichten, liegt zwar an sich nahe, die Worte Christi erinnerten aber die Apostel noch lebhafter an die seine Herrlichkeit schauenden Seligen. Desshalb ist es um so wahrscheinlicher, die Oration Communicantes habe ihre Wurzeln in der apostolischen Liturgie, als es in der Apokalypse heisst: „Ich sah unter dem Altare die Seelen derer, die um des Wortes Gottes willen getödtet wurden“. (l. c. 6. 9). Barg man nämlich in der apostolischen Zeit Reliquien der Martyrer unter dem Altare, so wird man ihrer auch am Altare gedacht haben.

Das älteste Zeugniss für die Existenz des Fürbittengebetes (Memento) in der apostolischen Liturgie scheinen mir die neu aufgefundenen Capitel 59—61 des clementinischen Briefes an die Korinther zu enthalten. Clemens R. hat, nach allgemeiner Annahme, ihren Inhalt dem christlichen Gottesdienste seiner Zeit oder der apostolischen Liturgie, wenn auch nicht wörtlich, so doch der Hauptsache nach entlehnt. In demselben Verhältnisse stehen diese Capitel des Briefes zu den ältesten Liturgien und da diese zweifellos Orationen aus der eucharistischen Feier enthalten, die mit den Aeusserungen im Briefe des Clemens R. wesentlich übereinstimmen, so müssen auch diese Aeusserungen mit der Liturgie, und zwar der ältesten römischen oder apostolischen, im Einklang stehen. Clemens will jedoch kein liturgisches Gebet reproduciren, sondern die Korinther an den wesentlichen Inhalt desselben blos erinnern, um dadurch seinen Worten ein grösseres Gewicht zu verschaffen. [1]) Andererseits waren die liturgischen Gebete verschiedener Diözesen dem Wortlaute nach nicht dieselben, welcher zudem im Verlauf der Zeit noch Aenderungen und Erweiterungen erfuhr. Eine wörtliche Uebereinstimmung zwischen dem clementinischen Briefe und den ältesten Liturgien kann darum nicht erwartet werden. Doch wird dadurch das Zeugniss, das jener für die wesentliche Beschaffenheit der apostolischen Liturgie ablegt, nicht entkräftet.

4. Dunkel bleibt dabei, ob die Worte des Clemens sich auf die oratio pro fidelibus oder das Fürbittengebet der Liturgie beziehen. Da nämlich diese beiden Gebete in allen Liturgien eine oft bis auf den Wortlaut sich erstreckende Aehnlichkeit haben, lässt sich um so weniger entscheiden, ob Clemens das eine oder

[1]) Dasselbe ist auch bezüglich des Dankgebetes der Fall. (Liturgie der ersten christlichen Jahrh. S. 62). Daraus folgt aber die Uebereinstimmung der römischen mit der korinthischen Liturgie oder beider mit der apostolischen.

Digitized by Google

andere, oder beide Gebete im Auge hat, als die orat. pro fidelibus der A. C. ebenso mit den Worten des Clemens übereinstimmt, wie das Fürbittengebet der Liturgie des Marcus. Weil jedoch, nach meinem Ermessen, das Fürbittengebet aus dem hohenpriesterlichen Gebete Jesu stammt, halte ich es dem Range nach für das erste. Ob aus demselben Theile in die oratio pro fidelibus übergingen, oder solche aus dieser Oration in die Fürbitten, ist mir zweifelhaft. (S. 25.)

In dem zweiten Capitel seines Briefes bemerkt Clemens, die Korinther haben (vor der Spaltung) Gott „für die ganze Bruderschaft (= Kirche) angerufen, dass die Zahl seiner Erwählten gerettet werde." Dieser Satz ist hier vorauszusetzen, (wie „die Zahl seiner Erwählten" zeigt), so dass das Fürbittengebet mit einer Bitte für die ganze Kirche begann, wie das auch in den Liturgien der Fall ist. „Dann, fährt Clemens fort, werden wir unbefleckt von Sünden sein, wenn wir angestrengt flehen und bitten, dass der Schöpfer aller Dinge die festgesetzte Zahl seiner Erwählten in der ganzen Welt unversehrt bewahre durch seinen geliebten Sohn (παιδός) Jesus Christus, durch welchen er uns berufen hat von der Finsterniss zum Lichte, von der Unwissenheit zur Erkenntniss der Herrlichkeit seines Namens, um zu hoffen in Seinem Namen auf den Erstgeborenen der ganzen Schöpfung, um zu erkennen mit den geöffneten Augen unseres Herzens dich den allein Höchsten in der Höhe, den in den Heiligen ruhenden Heiligen,[1]) den Hochmuth der Stolzen Demüthigenden, die Rathschläge der Völker Vernichtenden, die Niedrigen erhöhend, die Hohen erniedrigend, die Armen bereichernd, tödtend und belebend, (du) der alleinige Wohlthäter der Geister und Gott alles Fleisches,[2]) den in die Abgründe Schauenden, die Werke der Menschen Erkennenden, den Helfer in den Gefahren, den Retter der Verzweifelnden, den Schöpfer und Bischof jedes Geistes, den die Völker der Erde Vermehrenden, aus allen die auswählend, welche dich lieben durch deinen geliebten Sohn Jesus Christus,

---

[1]) Ap. Const. c. 11. Allmächtiger Herr, Höchster, der du in der Höhe wohnest, Heiliger, der du in den Heiligen ruhest, Alleinherrscher, der du durch Christus uns die Predigt der Erkenntniss gegeben hast, zur Anerkenntniss deines Ruhmes und deines Namens, welchen er uns geoffenbart hat, damit wir ihn erkennen. Du selbst siehst nun durch ihn auf diese deine Heerde, befreie sie von jeder Unwissenheit und bösen Handlung und gib, dass sie dich fürchte, liebe und zittere vor dem Angesicht deiner Herrlichkeit.

[2]) In dem Schlussgebet der Memento der A. C. heisst es: „Gott der ganzen sichtbaren und geistigen Natur. l. c. l. 8. c. 12.

Digitized by Google

durch welchen du uns erzogen, geheiliget, geehrt hast." [1]) (n. 3 c. 59. p. 136. ed. Funk).

„Wir bitten dich, Herr, dass du unser Helfer u. Beschützer seiest. Diejenigen der Unsrigen, die in Bedrängniss sind, rette, der Niedrigen erbarme dich. die Gefallenen richte auf, den Bedürftigen stehe bei, die Kranken heile, die Irrenden deines Volkes bekehre, speise die Hungrigen, befreie unsere Gefangenen, erhebe die Schwachen, tröste die Kleinmüthigen. Möchten alle Völker erkennen, dass du bist der alleinige Gott und Jesus Christus dein Sohn und wir dein Volk und die Schafe deiner Herde. (n. 4) c. 59. [2]) Du hast die immerwährende Gründung der Welt durch Wirkungen (ἐνεργουμένων) geoffenbart, du Herr den Erdkreis gegründet, treu in allen Geschlechtern, gerecht in den Gerichten, wunderbar in Stärke und Grösse, weise im Schaffen, einsichtsvoll in Erhaltung des Geschaffenen, gütig in Allem, was man sieht, treu gegen Alle, die auf dich vertrauen, barmherzig und voll Erbarmen, vergib uns unsere Vergehen, Ungerechtigkeiten, Uebertretungen und Sünden. (n. 2.) [3]) Rechne nicht an alle Sünden deiner Diener und Dienerinnen, sondern reinige uns in deiner Wahrheit und lenke unsere Schritte, dass wir in Frömmigkeit und Gerechtigkeit und Einfalt des Herzens wandeln und thun, was gut und wohlgefällig ist

---

[1]) Beschützer, Mächtiger, der du nicht auf die Person siehst. sei ein Helfer dieses deines Volkes, welches du losgekauft hast durch das kostbare Blut deines Christus. A. C. l. 8. c. 11.

[2]) Wir bitten dich . . . für die in Krankheit, für die in bitterer Knechtschaft, für die in Verbannung (Befindlichen), für die Geächteten, für die zu Wasser und zu Land Reisenden, damit du Allen werdest ein Helfer, Beschützer und Beschirmer. A. C. c. 12. In der Liturgie des Marcus lautet dieses Gebet: Befreie die Gefangenen, erlöse die Bedrängten, die Hungrigen speise, die Schwachen erhebe, die Kleinmüthigen tröste, die Irrenden bekehre, erleuchte die Verblendeten, die Gefallenen richte auf, die Wankenden stärke, die Kranken heile, Alle, Gütiger, führe auf den Weg des Heiles und zu deiner Heerde . . . der du unser Beschirmer und Beschützer bist. Renaud. p. 138.

[3]) Beschützer, Helfer, Führer, Wächter, starker Thurm, Wall, Schutzwehr, aus deiner Hand kann Niemand entreissen, denn es ist kein anderer Gott wie du, in dir ist unsere Zuversicht. Heilige sie in deiner Wahrheit, denn dein Wort ist Wahrheit. Du durch nichts zu bestechen, durch nichts zu täuschen — sei ihnen gnädig, barmherzig, erhöre sie in ihren Bitten, bewahre sie unwandelbar, untadelhaft — befreie sie von jeder Krankheit und jedem Uebel, von jeder Sünde, jedem Unrecht und Betrug, von Feindesfurcht, von dem bei Tage fliegenden Pfeile, von einer Thätigkeit, die im Finstern schleicht, und würdige sie des ewigen Lebens in Christus deinem eingeborenen Sohne, unserem Gott und Erlöser, durch den dir Ruhm und Anbetung in dem h. Geiste, jetzt und immer von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. A. c. l. 8. c. 11.

Digitized by Google

vor dir und vor unseren Vorstehern. (n. 3.) Ja, Herr, zeige dein Angesicht über uns, dass wir Gutes geniessen im Frieden, dass wir beschützt werden durch deine mächtige Hand und von jeder Sünde befreit durch deinen erhobenen Arm und befreie uns von den uns ungerecht Hassenden. Verleihe Eintracht und Frieden uns und allen Erdenbewohnern, wie du unseren Vätern gegeben hast, die wir dich anrufen in Glauben und Wahrheit, die wir gehorsam sind deinem allmächtigen, kraftvollen Namen, wie unseren Vorstehern und Führern auf Erden." c. 60.

„Du, Herr, hast ihnen die Macht des Reiches durch deine grosse und unaussprechliche Kraft gegeben, dass wir, die ihnen von dir verliehene Herrlichkeit und Ehre anerkennend, uns denselben, deinem Willen entsprechend, unterwerfen; gib ihnen, Herr, Gesundheit, Frieden, Eintracht, damit sie die ihnen von dir verliehene Herrschaft ohne Hinderniss üben. 2. Denn du himmlischer König der Ewigkeit, der du Menschenkindern Ruhm, Ehre und Macht über die auf Erden Weilenden verleihst, du, Herr, lenke ihren Willen nach dem, was vor dir gut und wohlgefällig ist, damit sie die von dir ihnen verliehene Macht in Frieden und Milde fromm gebrauchen und dein Wohlgefallen besitzen. 3. Der du allein dieses und vieles andere Gute mit uns thun kannst, dich lobpreisen wir durch den Bischof und Vorsteher unserer Seelen Jesus Christus, durch welchen dir Ruhm und Herrlichkeit jetzt und von Geschlecht zu Geschlecht und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen." c. 61.

Die Verwandtschaft mit dem Gebete der Ap. Const. c. 11 lässt sich nicht verkennen. Das letztere ist jedoch kürzer gefasst und bezeichnet durch Substantiva, was Clemens durch kleine Relativsätze ausdrückt. „Du bist treu, schreibt er, gegen alle Geschlechter, gerecht in den Gerichten, wunderbar in Stärke und Grösse . . . durch deine mächtige Hand werden wir beschützt, durch deinen erhobenen Arm befreit von den ungerecht Hassenden." Statt dessen heisst es in den Ap. Const.: „Beschützer, Helfer, starker Thurm . . . . deiner Hand kann man Niemand entreissen . . . . befreie uns von Feindesfurcht." Durchweg tritt aber in beiden Gebeten derselbe Gedanke zu Tage, dem zufolge Gott gebeten wird, seine von der Welt verfolgte Kirche zu beschirmen, den Gläubigen zu einem frommen Leben beizustehen, sie vor dem Bösen zu bewahren und von Uebeln zu befreien.

Die später übliche Form dieses Gebetes, der gemäss zuerst der Diacon für die ganze Kirche, sodann für den Clerus, die Asceten, Jungfrauen, Eheleute, Neophyten etc. betet, kommt bei Clemens nicht zum Vorscheine. [1]) Die Ursache kann theils darin

[1]) Der Bemerkung des Clemens, die Korinther haben für „die ganze Bruderschaft" gebetet (c. 1), gehen die Worte vorher: Eueren Vorstehern untergeben, erwieset ihr den Presbytern die gebührende Ehre, den Jüng-

Digitized by Google

liegen, dass er den Korinthern gegenüber keinen Anlass hatte, darauf einzugehen, theils darin, dass sich dieses Gebet erst allmählich so gestaltete. Clemens macht zwar den Clerus nicht eigens namhaft, allein in dem ganzen Briefe fordert er zum Gehorsam gegen denselben auf. Von dem Kaiser spricht er aber, weil die Aufforderung zum Gehorsam gegen jene ihn dazu führte, auch den gegen die weltliche Obrigkeit einzuschärfen.

5. In meiner Schrift über die Liturgie der ersten drei Jahrhunderte habe ich aus I. Cor. 11. 27—29 geschlossen, die in den alten Liturgien enthaltene Exomologese sei ein Erbe der Apostel. Die der Einsetzung der Eucharistie vorhergehende Fusswaschung spricht dessgleichen dafür. Sie war ein Akt, welcher die zur Vereinigung mit Christus nothwendige Reinheit symbolisirte. Weil die Vornahme dieser Handlung in der gewöhnlichen Liturgie zu umständlich war, lässt sich vermuthen, die Apostel haben an ihre Stelle eine Bitte um Nachlassung der Sünden gesetzt. Andererseits wird diese Annahme durch das Einstreuen einer solchen Bitte in andere Orationen, die kein förmliches Schuldgebet sind, zweifelhaft, so dass eine specielle Exomologese auch das Produkt der nach-apostolischen Zeit sein kann.

Der Natur der Sache gemäss, rief die Ausbildung des eucharistischen Einsetzungsaktes zu einer gottesdienstlichen Gemeindefeier, ein Dankgebet nach dem Empfang der Communion hervor. Das dem ersten Jahrhunderte angehörende Document, das sich hierüber verbreitet, ist die kürzlich aufgefundene und veröffentlichte Didache (doctrina) der Apostel.[1]) Sie enthält zwar blos den Ritus der privaten Communion in den Wohnhäusern, Niemand wird aber zweifeln, dass, wenn bei dieser Sakramentsspendung eine Danksagung vorgeschrieben war, eine ihr ähnliche auch in dem gemeinschaftlichen Gottesdienste stattgefunden habe. Als Beweis nicht nur für die Existenz, sondern auch für die verwandte Beschaffenheit mit der Danksagung der apostolischen Liturgie, erhält sie hier einen Platz.

„Hinsichtlich der Eucharistie, schreibt die Didache, sollt ihr also danken; zuerst hinsichtlich des Kelches: Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Dieners (παῖς) David, welchen du uns kund gethan hast durch Jesus, deinen Sohn (παῖς). Dir sei Ehre in Ewigkeit. Hinsichtlich des gebrochenen Brodes aber: Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und

---

lingen befahlet ihr Bescheidenheit und Ehrbarkeit, den Frauen Liebe zu den Männern (c. 1). Das erinnert an das Gebet für die verschiedenen Stände in der Oration für die Gläubigen und in den Fürbitten.

[1]) Man vergleiche hierüber §. 84.

Digitized by Google

die Erkenntniss, welche du uns kund gethan hast durch Jesus, deinen Sohn (π.). Dir sei Ehre in Ewigkeit. Wie dieses gebrochene Brod zerstreut war oben auf den Bergen und zusammengebracht eins wurde, so werde die Kirche von den Enden der Erde in dein Reich zusammengebracht; denn dein ist die Ehre und die Macht durch Jesum Christum in Ewigkeit.[1]) Niemand aber esse oder trinke von euerer Eucharistie ausser den auf den Namen des Herrn Getauften, denn hierüber hat der Herr gesagt: Gebet das Heilige nicht den Hunden." c. 9.

„Nachdem ihr aber (die h. Handlung) vollendet habt, sollt ihr also danksagen:[2]) Wir danken dir, h. Vater, für deinen h. Namen, dem du in unseren Herzen Wohnung bereitet hast, und für die Erkenntniss und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kund gethan hast durch deinen Sohn (παῖς) Jesus; dir sei Ehre in Ewigkeit. Du, allmächtiger Herr, hast Alles erschaffen um deines Namens willen, hast Speise und Trank den Menschen gegeben zur Erquickung, damit sie dir danken, uns aber geistige Speise und Trank und ewiges Leben aus Gnaden verliehen durch deinen Sohn (παῖς). Vor Allem danken wir dir, weil du mächtig bist; dir sei Ehre in Ewigkeit. Gedenke, o Herr, deiner Kirche, sie zu befreien von allem Uebel und sie zu vollenden in deiner Liebe und bringe sie zusammen von den vier Winden, die geheiligte, in dein Reich, welches du dir bereitet hast; denn dein ist die Macht und die Ehre in Ewigkeit. Es komme die Gnade und es vergehe die Welt. Hosanna dem Sohne Davids.[3]) Wer heilig ist, komme, wer es nicht ist, thue Busse. Maranatha."[4])

---

[1]) In der Liturgie der A. C. antwortet das Volk dem Bischofe auf das Sancta sanctis: „Einer ist heilig, Einer Herr, Einer Jesus Christus, zum Ruhme Gottes des Vaters, gepriesen in Ewigkeit. Amen. Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden auf Erden, in den Menschen guter Wille. Hosanna dem Sohne Davids, gelobt, der kommt im Namen des Herrn, Gott der Herr, er ist uns erschienen. Hosanna in der Höhe." 1. c. l. 8. c. 13.

[2]) Nach der Communion heisst es in den A. C.: „Wir danken dir, dass du uns gewürdiget hast, deine heiligen Geheimnisse zu empfangen, die du uns gereicht hast zur vollen Ueberzeugung von dem, was wir recht erkannt haben, zur Bewahrung der Frömmigkeit, zur Nachlassung der Sünden, weil der Name deines Christus über uns angerufen ist und wir mit dir vereiniget sind. Der du uns getrennt hast von der Gemeinschaft der Gottlosen, vereinige uns mit den dir Geweihten, kräftige uns in der Wahrheit durch den Besuch des h. Geistes, das Nichterkannte offenbare, das Mangelnde ergänze, das Erkannte befestige." 1. c. c. 15.

[3]) „Nämlich um dem Herrn bei seiner nahen Wiederkunft entgegen zu gehen." Bickell, Zeitschrift für kath. Theol. 1884. S. 404.

[4]) „Diese bisher irrig erklärte aramäische Formel bedeutet: Domine noster veni." cf. Apocal. 22. 20. Bickell l. c.

Digitized by Google

§. 6.

Entwicklung des Messritus in dem zweiten Jahrhunderte.

Die in den Schriften der apostolischen Väter enthaltene Lehre über den christlichen Gottesdienst übergehend (Litg. S. 39—62), beschäftigen uns jene Aeusserungen des Apologeten Justinus, welche das Vorausgehende bestätigen und weiterführen.

Als Eingang der sonntäglichen Liturgie erscheint die Lesung aus den Denkwürdigkeiten der Apostel und Propheten, so dass vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts neu testamentliche Schriften gelesen wurden. Damit will nicht gesagt sein, es sei dieses nicht schon früher geschehen (Litg. S. 23), obwohl es Justin zuerst klar bezeugt.

Der sich an die Lesung anschliessenden Predigt folgten Gebete, welche die Gläubigen mit den Katechumenen[1]) verrichteten, denn erst wenn die Katechumenen getauft waren, recitirten sie das Gebet (ἡ εὐχή) der Gläubigen.

Die christliche Liturgie hat sich demnach seit der apostolischen Zeit durch einen neuen Bestandtheil, die Gebete für die Katechumenen, bereichert. Weil ferner „nur die zur Speise der Eucharistie zugelassen wurden, welche glaubten, getauft waren und so lebten, wie es Christus vorgeschrieben hat“ (Apol. c. 66), so sind unter den Letzteren die Büsser zu verstehen. Nach der Aussage des Clemens von Rom wurde nämlich für sie von den Gläubigen gebetet. (Litg. S. 55 u. 56), so dass sich die Spuren dieses Gebetes bis in das Ende des ersten Jahrhunderts verfolgen lassen.

Der Inhalt, welchen Justin dem Gebete der Gläubigen (ἡ εὐχή) zuschreibt, zeigt ebenso Verwandtschaft mit dem Hallelpsalm 115 (S. 21), als er Kunde von der Christianisirung desselben gibt (Litg. S. 97).

Nach Vollendung des Gebetes geben wir uns, sagt der Apologet, gegenseitig den Kuss, worauf der Vorsteher, dem Brod, Wasser und Wein gebracht wurde, das Dankgebet für alle empfangenen Gaben ausführlich (ἐπὶ πολύ) zu Gott dem Vater durch Christus und den h. Geist emporsendet, welches das Volk durch Amen schliesst. Was den Inhalt des Dankgebetes betrifft, so folgte der Lobpreisung Gottes der ausführliche Dank für die

[1]) Ueber die Ursache, warum sich Justin nicht deutlicher ausdrückt, vergleiche man: Probst, Lehre und Gebet in den ersten Jahrh. S. 95.

Digitized by Google

Schöpfung (Litg. S. 151) wie dafür, dass Gott alle Mächte und Gewalten durch Jesus gestürzt hat (Litg. S. 103). Die letzteren Worte beziehen sich, obwohl nicht ausschliesslich, auf die Führung der Israeliten, so dass das von dem Apologeten beschriebene Dankgebet mit dem des Apostels Paulus im Einklang steht. Justin kennt aber noch einen dritten Bestandtheil des Dankgebetes, in welchem man sich des Leidens Christi erinnerte. (Litg. S. 104.) Dieses Gedächtniss knüpfte wohl an V. 23 und 24 des grossen Hallel an und war darum längst vorhanden. Es ist nämlich selbstverständlich, dass die Christen Gott auch für die Erlösung dankten. Zudem vermittelte dieser Dank den Uebergang zur Consecration.

Uebrigens erkennt man aus Justin, dass die beiden ersten Theile des Dankgebetes, seit den Tagen der Apostel oder durch sie, Erweiterungen erfahren hatten. Der aus Judenchristen bestehenden Urkirche in Jerusalem genügte der in dem grossen Hallel enthaltene Dank für die Schöpfung. Als aber in grosser Zahl Heiden in die Kirche eintraten, empfahl sich ein umfassenderer Hinweis auf die Allmacht und Güte Gottes in der Schöpfung. Dieselbe Ursache veranlasste eine Aenderung des Dankes für die Führung der Juden, auf welchen sich das grosse Hallel beschränkt. Die von Heidenchristen bevölkerte Kirche dehnte diesen Dank auf das Walten der Vorsehung über die ganze Menschheit aus. Dadurch erscheint Christus in dem justinischen Dankgebete nicht nur als Retter der Juden, sondern als der, welcher seit Erschaffung der Welt die Guten schützte und die Bösen bestrafte. (Litg. 103.)

Zwischen der dem Dankgebete folgenden Consecration und der Communion erwähnt Justin das Vorhandensein von Bitten (*αἰτήσεις*. Litg. S. 113), deren Beschaffenheit er nicht kennzeichnet. Der Plural des Wortes lässt jedoch auf eine Mehrzahl derselben schliessen. Ohne Zweifel gehörte zu ihnen ein Gebet, durch das die Eucharistie Gott dargebracht wurde (Litg. S. 110). Ferner war die Epiklese ein Bittgebet, dessen Recitation in der Liturgie des zweiten Jahrhunderts Irenäus bezeugt. (Litg. S. 125.) Hauptsächlich werden aber unter diesen Bitten die oben (S. 24) beschriebenen Fürbitten oder Memento zu verstehen sein. Origenes bezeichnet nämlich mit dem Worte *αἰτήσεις* Fürbitten für die Gläubigen, welche nach dem Dankgebete in der Liturgie verrichtet wurden. Justin selbst spricht von einem Gebete, in welchem man Jesus *βοηθὸν καὶ λυτρώτην* nannte (Litg. S. 96). Wirklich kennt Clemens von Rom ein liturgisches Gebet, welches Jesus als *βοηθὸν καὶ ἀντιλήπτορα* der Gläubigen anruft und die Liturgie der A. C. (l. 8. c. 12 g. Ende) wie die des Marcus (Renaud. p. 138) enthält diese Worte in dem Memento des Canon.

Digitized by Google

All das zeugt dafür, zu den Justinischen Bitten gehören die Fürbitten des Messcanon.

Ueber die Communion bemerkt der Apologet: „Nachdem der Vorsteher die Danksagung vollendet und das Volk (durch Amen) zugestimmt hat, theilen die Diaconen von dem eucharistirten Brode und Weine mit Wasser jedem der Anwesenden zum Genusse mit, den Abwesenden überbringen sie dasselbe." c. 65.

Dieses wenige aus der von Justin beschriebenen Liturgie Angeführte constatirt ebenso ihre Uebereinstimmung mit der von den Aposteln recitirten, als es die Punkte markirt, von welchen eine Weiterbildung ausging.

§. 7.

Entwicklung des Messritus in dem dritten Jahrhunderte.

Ueber die Entwicklung der eucharistischen Feier in diesem Jahrhunderte gibt Origenes die umfassendsten Nachrichten, wesswegen wir uns auf seine Angaben beschränken. In der 11. Homilie in Numeros n. 3. p. 361 sagt er, „die Gläubigen stehen nach der (Lesung u.) Predigt auf, um orationes (*δεήσεις*), et obsecrationes (*προσευχάς*), postulationesque (*ἐντεύξεις*) et gratiarum actiones (*εὐχαριστίας*) zu verrichten", und deutet damit den Verlauf der ganzen Messe an.

Die *δεήσεις* sind die Gebete der Dürftigen, die Origenes durch Typen aus der h. Schrift, näherhin durch die Worte des Engels Gabriel an Zacharias: „deine Frau wird einen Sohn gebären," durch die des Moses, der für die sündigen Israeliten bittet, und die des Mardochäus in dem Buche Esther, erklärt. Die letzte Stelle bezieht Origenes selbst auf die Befreiung der Energumenen. Das Gebet des Moses symbolisirt das für die Büsser und die Worte des Engels das für die Katechumenen. (Litg. S. 144 f.). Adamantinus bestätiget und erklärt damit die Angaben Justins, fügt aber den Gebeten der Katechumenen-Messe das über die Energumenen bei.

Von den *προσευχαί* sagt Origenes: „Wenn ich die Würde Gottes erkannt habe (das geschah durch die Taufe[1]) und ihn um etwas bitte, dann verrichte ich dieses Gebet. Dasselbe bittet Gott jedoch nicht blos um Nothdurft, sondern preist ihn für Höheres." Demgemäss schliesst die Proseuche ein Bitt- und ein

[1]) Die Taufe nennt Clemens A. *φώτισμα, δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται, τουτέστιν δι' οὗ τὸ θεῖον ὀξυωποῦμεν.* Pädag. l. 1. c. 6 p. 113.

Digitized by Google

Lobgebet in sich. Das erstere unterscheidet sich von den Gebeten der Bedürftigen (δεήσεις) dadurch, dass es die Getauften verrichten. Weil zudem Origenes dieses Gebet den δεήσεις folgen lässt, ist es die Euche des Justin, welche die Neophyten erstmals in dem Gottesdienste der Gläubigen verrichteten, oder die oratio pro fidelibus der alten Liturgie. Dieselbe sieht Origenes in den Gebeten des Azarias, Tobias und der Anna vorgebildet, deren Gemeinschaftliches darin besteht, dass sie Gebete Bedrängter um göttliche Hilfe sind. (Litg. S. 146 und 155 f.). Die oratio pro fidelibus war demnach das Gebet der bedrängten und verfolgten Kirche. Betete man nämlich in derselben für sie, ihre Stände und Mitglieder, so drückte die damalige Lage der von der Welt gehassten Kirche diesen Bitten nothwendig das Gepräge eines um Hilfe rufenden Verfolgten und Leidenden auf.

Zwischen dieser Oration und dem Dankgebet fand der Friedenskuss und die Oblation statt. (Litg. S. 158.)

Der zweite Theil der Proseuche enthält das Dankgebet, welches Gott mit erhobenem Herzen verherrlichet. Eine Type desselben ist das Canticum des Habakuk: „Herr ich habe deine Werke betrachtet und gestaunt. In der Mitte zweier Wesen wirst du erkannt." Die ersten Worte beziehen sich auf die Offenbarung Gottes in der Schöpfung und auf die Beschützung der Israeliten, wie der Inhalt des Canticum lehrt, die zweiten auf das Trisagion (Litg. S. 147. 159. 161), an welches sich der Dank für die Erlösung anschloss, dessen Origenes nicht ausdrücklich gedenkt.

Den Einsetzungsakt der Eucharistie übergehend, symbolisirt Origenes den letzten Bestandtheil der Proseuche durch das Gebet des Jonas: „Ich habe gerufen in meiner Bedrängniss zu meinem Herrn und Gott, und er hat mich erhört." Ueber diese Gebete nach der Consecration geben die alexandrinischen Liturgien Aufschluss. Die Anamnese (Unde et memores) ist so unmittelbar mit den Worten: „Thuet dieses zu meinem Andenken", und mit ihr das Opfergebet und die Epiklese [1]) verbunden, dass

[1]) Nachstehendes zur Erwägung. Die coptisch- und griechisch-alexandrinische Liturgie enthält folgende Epiklese: Rogamus et deprecamur te amator hominum, domine, nos peccatores et indigni servi tui, et adoramus te cum beneplacito bonitatis tuae, ut veniat spiritus tuus sanctus super nos servos tuos et super proposita haec dona tua, sanctificetque et efficiat ea sancta sanctorum. (Renaud. p. 67). Von den Schaubroden handelnd sagt Origenes, „sie seien ein Vorbild des vom Himmel gekommenen Brodes, von welchem der Herr sage, thuet das zu meinem Andenken." Wenn man also die kirchlichen Mysterien genauer erwäge, so finde man, dass die Schaubrode ein Vorbild der künftigen Wahrheit seien. Doch hierüber spreche ich nicht weiter, es genügt daran erinnert zu haben." Sofort fasst er die Schaubrode als Symbole des Wortes Gottes und dem entsprechend, am Ende der Homilie, auch die Worte des Leviticus: Sancta sanc-

Digitized by Google

diese drei Orationen dem Ausdruck verleihen, was implicite in dem Einsetzungsakte liegt. Desswegen deutet sie Adamantinus nicht als eigene Gebetstheile an. Das mit der Epiklese verknüpfte Gebet um Reinigung des Leibes und der Seele, damit die Gläubigen die Eucharistie würdig empfangen, symbolisirt hingegen Origenes durch das Gebet des Jonas.

In der dritten Gebetsart, den ἐντεύξεις, bittet der heilige Geist (in den Gläubigen) für die Heiligen. Diese Fürbitten sind vorgebildet in den Gebeten des Josua und Simson. Sie flehten zu Gott um Rettung und Hilfe, Josua für das streitende, Simson für das sterbende Volk. Mit anderen Worten: der Epiklese mit dem Schuldgebete folgten die Memento für die Lebenden und die Verstorbenen (Litg. S. 149). Da Origenes diese Orationen auch αἰτήσεις nennt, welche von dem verrichtet werden, welcher grösseres Vertrauen hat, Justin aber sagt, nach der Danksagung verrichten wir αἰτήσεις durch den Glauben an Gott, so wird es keinem Zweifel unterliegen, dass die αἰτήσεις des Letzteren die ἐντεύξεις des Ersteren sind. Auch darin geht Origenes mit Justin Hand in Hand, dass diesem zufolge das Volk die Danksagung mit Amen schliesst, jener aber bemerkt, diese Gebete schliessen mit einer Doxologie (Litg. S. 170), welche das Volk gewöhnlich mit Amen beendigte.

Die vierte Gebetsart, welche Origenes erklärt, die Eucharistie, ist die Danksagung nach der Communion. „Wenn ich in vollem Masse Gottes Freund geworden bin, danke ich Gott." (Litg. S. 143.) Den Inhalt dieses Gebetes charakterisirt Origenes durch die Schriftstelle: Ich preise dich Vater etc. (Matth. 11. 25), Worte, welche auch die koptisch-alexandrinische Liturgie in diesem Gebete enthält. (Renaud. p. 24. tom I).

Origenes specificirt demnach die Gebete der Katechumenen-Messe als Bitten für Katechumenen, Büsser, Energumenen und Gläubigen. In dem Dankgebete gedenkt er der Schöpfung, Vorsehung, wie des Trisagion und die Fürbitten bezeichnet er als solche für Lebende und Verstorbene. Auf das mit einer Doxologie schliessende Dankgebet folgte die Communion mit einer Danksagung. Selbstverständlich folgt daraus nicht, dass diese Gebete im dritten Jahrhundert entstanden seien. Der Alexandriner ist blos der Erste, der sie namhaft macht.

---

torum. (n. 6.) Behält man jedoch den Eingangs der Homilie (n. 3) ausgesprochenen Satz im Auge, die Schaubrode seien ein Vorbild der Eucharistie, so lassen sich die Worte, welche zur Erklärung von sancta sanctorum dienen: Non quilibet verbi hujus potest audire mysterium, und illis non potest dari ille sacerdotalis panis, ebenso gut auf die ecclesiastica mysteria beziehen, als auf das Wort Gottes. Unter dieser Voraussetzung ist die genannte Liturgie die ursprünglich alexandrinische und die des Marcus von Constantinopel aus beeinflusst.

Digitized by Google

Zweiter Theil.

Die Liturgie des vierten Jahrhunderts vor der Reform.

§. 8.

Einleitende Bemerkungen.

Aus der vorhergehenden kurzen Uebersicht erkennt man, wie sich aus der Einsetzung der Eucharistie die Liturgie der Apostel entwickelte. Aus dieser erwuchs die von Justin beschriebene Messe, der zudem, als Bestandtheile, die Gebete der Katechumenen-Messe und die Fürbitten nach der Danksagung anführt. Doch gedenkt ihrer theilweise bereits Clemens von Rom, so dass auch sie bis auf die Tage der Apostel hinaufreichen. Origenes bestätiget diese Zeugnisse und führt die Bestandtheile der Messe in der Ordnung an, in welcher sie zu Anfang des dritten Jahrhunderts verrichtet wurden, so dass der Verlauf der ganzen heiligen Handlung vor Augen liegt.

2. Wie sich die Angaben aus dem vierten Jahrhundert, vor der Reform der Messe, zu denselben verhalten, wird im folgenden Abschnitt erörtert. Da wir aber die Lehre der Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte früher ausführlich dargestellt haben, wurde in dem Vorausgehenden blos das kurz berührt, was den Entwickelungsgang in das Licht stellt. Mit den Zeugnissen des vierten Jahrhunderts darf nicht in derselben Weise verfahren werden, sondern sie müssen, wie die der ersten drei Jahrhunderte, vollständig aufgenommen und erklärt werden. In der griechischen Kirche sind es vorzüglich folgende Schriftsteller, deren Bücher zu dem angegebenen Zwecke dienen, Eusebius von Cäsarea, Cyrillus von Jerusalem, Athanasius, Basilius nebst Gregor Naz.

Digitized by Google

und Chrysostomus. Die Thätigkeit des Letzten fällt zwar in das Ende des vierten Jahrhunderts, da aber die Mess-Reform an verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten eingeführt wurde und die Messe in Antiochien, zu der Zeit als Chrysostomus daselbst wirkte, noch den Standpunkt vor der Reform einnahm, gehören seine Aussagen in diesen Abschnitt.

In der abendländischen Kirche sind die Werke des Ambrosius und Augustinus die hauptsächlichste Quelle, aus der sich, mit Benutzung anderer Schriftsteller, der Messritus der angegebenen Zeit schöpfen lässt. Weil der Bischof von Mailand bei der Reform der Messe selbst thätig war, wird seiner, wie des Basilius auch in dem dritten Theile gedacht.

Erstes Kapitel.

Der Messritus der griechischen Kirche.

I. Artikel.

Eusebius von Cäsarea, geb. um das Jahr 270, gestorb. wahrscheinlich i. J. 338.

§. 9.

Die Messe im Allgemeinen.

Direkt und mit klaren Worten äussert sich Eusebius nur selten über den Verlauf und die Gebete der Messe. Wie die übrigen christlichen Schriftsteller hinderte auch ihn die Arcandisciplin an der Veröffentlichung der Mysterien. „Hierüber, bemerkt er, könnte noch mehr gesprochen werden, was den in die Mysterien der Theologie Eingeweihten mitgetheilt wird.“ [1]) Er übergeht es aber, „denn in gewisse Lehren weihen blos die Worte der geheimen Theologie ein.“ [2]) Zu diesen Geheimlehren gehört die von der Messe, weil „die unblutigen und logischen Opfer durch Gebete und eine geheime Theologie vollzogen werden.“ [3])

Dennoch erhält man aus dem Commentar zu den Psalmen werthvolle Aufschlüsse über die Beschaffenheit der Liturgie. Eusebius huldiget nämlich der Ansicht, einige Psalmen enthalten

---

[1]) Euseb. d. laudibus Const. p. 1169. c. 10. ed. Zimmermann.
[2]) l. c. c. 6 p. 1150.
[3]) l. c. c. 16 p. 1221.

Digitized by Google

Weissagungen auf die letzten Zeiten, die Kirche und ihren Gottesdienst. Es sind das vorzüglich jene, welche er eucharistische und evangelische Psalmen nennt, weil in denselben der heil. Geist durch den Psalmisten zu den Aposteln redet und sie beauftragt, das durch denselben prophetisch Angedeutete in der Kirche einzuführen. [1]) Selbstverständlich kamen die Apostel dieser Aufforderung nach und ordneten den christlichen Gottesdienst dem prophetischen Vorbilde entsprechend. Bei einer solchen Auffassung der Psalmen ist die Bezugnahme darauf, dass und in wiefern der Psalmist einen neutestamentlichen Ritus andeute, unvermeidlich. Ein paar Beispiele mögen dieses erhärten. Eusebius sagt, „der 64. Psalm wird „in finem" überschrieben, weil er eine Prophezie dessen, was am Ende geschehen wird (p. 624. c.), einen Siegeshymnus auf den Erlöser der Völker enthält (p. 625. a.). In den Worten: „Te decet hymnus Deus in Sion" lehrt der h. Geist die aus den Völkern Hinzutretenden, dass Gott allein der Hymnus gebühre, der in Sion, d. h. in der Kirche, gesungen wird. Denn die Heiden und Häretiker schrieben die Leitung des Alls bösen Mächten zu und selbst die Juden irrten von dem Gott gebührenden Hymnus ab, welchen die in der Kirche, von Christus selbst belehrt, Gott darbringen." [2]) Aus demselben Grunde nennt der Kirchenhistoriker den von der Berufung der Völker handelnden 65. Psalm einen evangelischen, der darum am Ende der Zeiten in Erfüllung ging (p. 648. a.). Demgemäss ruft der Vers: „Venite et videte opera Dei" ganz allgemein die Erde zur Erkenntniss Gottes und der Betrachtung seiner Werke auf (p. 652. a.). Sodann in den Worten: „Oculi ejus super gentes respiciunt", ausdrücklich die Völker der Heiden nennend, gedenkt er der Versöhnung Gottes (p. 656. a.). Endlich befiehlt er ihnen in dem Satze: „Benedicite gentes Deum nostrum", den Vollbringer so vieler Wunder und schrecklicher Werke, den allein wahren Gott, den Gott von uns Allen zu preisen. „Diesen Auftrag vollzieht die über die ganze Erde verbreitete Kirche, indem sie den Einen von den Propheten verkündigten Gott mit lauter Stimme durch Hymnen und Psalmen verherrlichet" (p. 657. d.). Solche und ähnliche Worte, wie: „Narrabo nomen tuum fratribus meis, in medio ecclesiae laudabo te: Et exaltabo mane misericordiam tuam" sprach darum der prophetische Geist in der Person des Erlösers. Denn sie deuten den am Sonntag früh in seiner Kirche regelmässig gefeierten Cult

[1]) „In diesem Psalm befiehlt der h. Geist den Aposteln, dass sie alle Wunderwerke, welche der Herr bei seiner Parusie verrichtete, dem Volke aus den Heiden offenbaren." In psl. 104. 1. p. 1297. a Migne bibl. patristica.

[2]) In psl. 64. p. 625.

Digitized by Google

(*λατρείᾳ*) prophetisch an. Wenn es heisst: „in medio ecclesiae laudabo te", so wird dadurch der Ort angegeben, an welchem Christus den Vater zu verherrlichen (*ὑμνήσειν*) verspricht. In den Worten „celebrabo diluculo misericordiam tuam" macht er die Zeit namhaft, in welcher der Eingeborene durch sein Volk die Barmherzigkeit des Vaters verherrlichet." [1]) Offenbar ist mit dieser Latreia die Messe gemeint, die hauptsächlich am Sonntag früh celebrirt wurde. „An diesem Tage, welcher der Tag des wahren Lichtes und der wahren Sonne ist, feiern wir, aus den Völkern des Erdkreises versammelt, das nach dem geistigen Gesetze, was den (a. t.) Priestern am Sabbat zu vollbringen durch das Gesetz vorgeschrieben war. Denn wir bringen geistige Opfer, Opfer des Lobes und Jubels, dar, jenen Weihrauch senden wir empor, von dem es heisst: „Fiat oratio mea sicut incensum in conspectu tuo." Selbst Schaubrode opfern wir, (das heilbringende Gedächtniss wieder anfachend), die Besprengung mit dem Blute des Lammes Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt, und am Sonntage in seinen Kirchen versammelt, bringen wir dem Herrn Eucharistien dar." [2]) Demzufolge sieht Eusebius in den Psalmen Weissagungen, die in dem christlichen Gottesdienste erfüllt wurden. Und weil er in der Interpretation derselben diese Erfüllung nachweist und aufzeigt, darf den hierauf bezüglichen Worten seines Commentares grosses Gewicht beigelegt werden.

2. An diesem Orte ist zur Erläuterung des Vorausgehenden noch auf einen zweiten Gegenstand einzugehen. Eusebius bemerkt, der dem Schöpfer des Alls allein gebührende Hymnus und die Euchai, welche die Schrift Gelübde (*ἐπαγγελίαν*) zu nennen pflege, sollen nicht ausserhalb der Kirche recitirt werden. [3]) An einem anderen Orte wiederholt er dieses in den Worten: „nicht ausser dem Vorhofe, nicht an abgelegenen Orten für sich Lebende sollen Gott anbeten, sondern die in seiner Kirche sich Einfindenden. [4]) Montfaucon glaubt, es beziehe sich dieses auf den Ritus der Anbetung, der mit gebogenen Knieen und dem Berühren der Erde mit der Stirne geschah, [5]) um diese Gebräuche vor Juden und Heiden nicht lächerlich zu machen,

---

[1]) In psl. 58. v. 18. p. 550.

[2]) In psl. 91. 2. p. 1170. d. p. 1171. c.

[3]) *Καὶ τοῦτο ποιεῖν μὴ ἐκτὸς τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.* In psl. 64. 3. p. 628. a.

[4]) *Οὐ γὰρ ἔξω τῆς αὐλῆς βούλεται, οὐδὲ ἀνακεχωρημένως ἰδιάζοντας προσκυνεῖν αὐτῷ, ἀλλ' ἀπαντῶντας εἰς τὴν ἐκκλησίαν αὐτοῦ.* In psl. 28. 2. p. 258. d Aehnlich sagt Basilius: *Οὐ τοίνυν ἔξω τῆς ἁγίας ταύτης αὐλῆς προσκυνεῖν προσῆκε τῷ θεῷ, ἀλλ' ἔνδον αὐτῆς γενόμενον.* Basil. hom. in psl. 28. 3. p. 288. b.

[5]) Euseb. in psl. 21. 30. p. 213. d.

Digitized by Google

oder sie durch Uebung derselben nicht zu erbittern etc. [1]) Allein die an abgelegenen Orten für sich Lebenden sind ohne Zweifel die Anachoreten, bei welchen diese Gründe nicht zutreffen, da sie fern von Juden und Heiden weilten. Sodann ist in dem Commentar zum 28. Psalm vom Anbeten allein, ohne Berücksichtigung des Ritus, die Rede und in der ersten Stelle (Ps. 64.) spricht Eusebius vom Hymnus und den Gebeten. Da aber der Hymnus Gott allein dargebracht wurde, so vollzog sich in demselben die Anbetung, und der Kirchenhistoriker sagt darum, solche Gebete (Dankgebet und Euchai) dürfen nicht ausserhalb der Kirche verrichtet werden.

Wie kommt es nun, dass die Recitation dieser Gebete ausserhalb der Kirchen unstatthaft war? Aus Basilius, Ambrosius und Chrysostomus wissen wir, dass die Gläubigen selbst in ihren privaten Gebeten eine Ordnung beobachteten, die sie der Liturgie entlehnten, wodurch das ausserhalb des Gottesdienstes verrichtete Gebet mit dem liturgischen nach Form und Inhalt eine Aehnlichkeit erhielt; insbesondere fand das in Klöstern statt. Ambrosius gibt den gottgeweihten Jungfrauen, [2]) Basilius den Mönchen, [3]) an der Hand der vier paulinischen Gebetsarten (I. Tim. 2. 1), oder was dasselbe ist, an der Hand der Liturgie, eine Anweisung zum Gebete, in welcher sie vorzüglich die Aufeinanderfolge dieser Gebetsarten einschärfen. Chrysostomus sagt geradezu, „wir wollen den Mönchen nicht vorwerfen, sie beobachten (in dem Gebete) keine Ordnung, weil sie nach der Doxologie, die gewöhnlich den Schluss bildet, ihre heiligen Lieder wieder beginnen, denn indem sie mit der Doxologie anfangen und mit derselben schliessen und nach diesem Schlusse wieder beginnen, ahmen sie die Art und Weise des Apostels nach.“ [4]) Wenn demnach die Gläubigen in ihren Gebeten ausserhalb des Gottesdienstes die liturgischen Orationen und ihre Ordnung zum Vorbild nahmen, so wurde dieses gut geheissen und die Ermahnungen der genannten Kirchenväter beweisen, dass dieses auch allgemeine Sitte war. Einzelne gingen jedoch so weit, dass sie die förmlichen Messgebete auch ausser der Messe recitirten und das tadelt Eusebius und Basilius als ungeziemend. Würde man heut zu Tage nicht geradeso urtheilen, wenn z. B. Klosterfrauen in ihren Gebeten die Präfation der Messe recitiren wollten?

Die Sache hat jedoch noch eine andere Seite. Auch Eusebius hält sich an die vier Gebetsarten des Apostels und findet

---

[1]) cf. Euseb. opera tom. v. p. 54. c.

[2]) Ambros. de instit. virg. c. 2. n. 9. p. 111. cf. De Cain. l. 2. c. 6. n. 21. p. 184. cf. §. 34.

[3]) Basil. Constit. monast. c. 1. n. 2. et 3. p. 1327. (Migne.)

[4]) Chrys. in Matth. h. 55. n. 6. p. 563. b.

Digitized by Google

sie in den Psalmen vorgebildet. Das Angeführte liefert den Schlüssel zum Verständniss dessen. Denn wenn die Gläubigen in ihren Privatgebeten die liturgischen zur Richtschnur nahmen, so darf man sich nicht wundern, wenn die Kirchenväter in ihren Schriften und Predigten auf dieselben so oft anspielen, wenn Eusebius wo immer möglich die Psalmworte auf die Messgebete bezieht. Die Liturgie hatte eine viel grössere praktische Bedeutung, als die moderne Theologie ahnt, sie war der Mittelpunkt des Gebetes und frommen Lebens überhaupt. In ihr wurde jeder religiöse Unterricht vermittelt, aus ihr zog die Privatandacht ihre Nahrung, in ihr floss der Gnadenstrom für einen gottseligen Wandel. Man sollte es daher dem Liturgiker nicht verübeln, wenn er von diesem Standpunkte aus die christlichen Schriftsteller erklärt, die in ihren Werken sehr häufigen, aber um der Arcandisciplin willen meistens dunklen Andeutungen erläutert, sie durch Combination mit einander verbindet und so ein Bild der alten Messe zu reconstruiren sucht. Das ist das in der Darstellung der „Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte" von mir beobachtete Verfahren, das auch dem Nachfolgenden zu Grunde liegt. Die Annahme, die Kirchenväter reden nur da von der Messe, wo dieses evident zu Tage liegt, und deshalb dürfen nur solche Stellen vom Liturgiker verwendet werden, scheint hingegen ebenso irrig, als für die Disciplin der Liturgik nachtheilig.

§. 10.

Katechumenenmesse.

Die beiden ersten Verse des 65. Psalmes erklärend sagt Eusebius, alle Bewohner der Erde sollen „erstens Gott zujubeln, zweitens seinem Namen psalliren, drittens sein Lob rühmen, viertens zu Gott sagen: „Wie schrecklich sind deine Werke. Wegen der Menge deiner Kraft werden dir lügen deine Feinde . . . Der Jubel geschieht durch die wahre Wissenschaft und Gnosis, den Soldaten ähnlich, die in dem Kriege rufen und jubeln und durch die Stärke der Stimme sich den Feinden furchtbar zu machen suchen. Da aber der Erlöser uns alle als seine Soldaten mit Waffen gegen die Feinde ausrüstet, so wird uns mit Recht befohlen, durch an Gott gerichtete Gebete zu jubeln und in unaussprechlichen Seufzern zu dem Siege unseres Königs mitzuwirken. Der Jubel vollzieht sich also durch Gebete durch Theologie, durch gesunde und klare Erkenntniss, desgleichen auch durch die geistige Hierurgie, welche wir in den Danksagungen der Mysterien des neuen Bundes auf dem ganzen Erdkreise vollbringen, wenn wir das Gedächtniss des Opfers des Lammes

Digitized by Google

Gottes feiern . . . Zweitens wird befohlen seinem Namen zu psalliren. Dieses wird von uns an allen Orten und in allen Kirchen geübt. Drittens sollen wir rühmen, nicht Gott, dazu genügt der Jubel, nicht seinen Namen, das geschieht durch das Psalliren, sondern sein Lob." [1])

Diesen Worten zufolge lobten die aus den Heiden Bekehrten oder die Gläubigen Gott in dem christlichen Gottesdienste und erfüllten damit das von dem Psalmisten Vorhergesagte. An der Hand des Psalmverses specificirt sofort Eusebius den Inhalt dieses Gottesdienstes und nennt als Theile desselben die Theologie, das heisst, die Lesung und Predigt und die durch sie vermittelte „gesunde und klare Erkenntniss", und ferner Gebete und Psalmengesang. Ob unter diesen Gebeten, der damaligen Liturgie entsprechend, die Gebete über Katechumenen, Büsser und Energumenen und die oratio pro fidelibus zu verstehen sind, ist zwar nicht ausgesprochen, lässt sich aber vermuthen. Eusebius unterscheidet nämlich klar und bestimmt von diesen Gebeten und der Theologie, die geistige Hierurgie, die in Danksagungen und dem Opfer des Lammes Gottes besteht. Zweifellos ist diese Hierurgie die Messe der Gläubigen mit dem Dankgebete und dem eucharistischen Opfer. Unter diesen Umständen charakterisiren aber die Worte „Gebete und Theologie" die der missa fidelium vorhergehende Katechumenenmesse, die dem Kirchenhistoriker zufolge Lesungen, Predigt, Psalmengesang und Gebete in sich begriff.

2. Unsere Erklärung des Wortes „Theologie" durch Lesung und Predigt mag auf den ersten Blick willkürlich erscheinen. Allein Eusebius versteht unter derselben durchweg die in den Mysterien vorgetragene göttliche Lehre und der Beisatz „gesunde und klare Erkenntniss" lassen kaum eine andere Auslegung zu als die, diese Erkenntniss sei in der Liturgie durch Lesung und Predigt erlangt worden. Von der Lesung sagt er ausdrücklich: „Das Evangelium des Johannes (und das gilt wohl von allen canonischen Schriften) wurde, in die griechische und in barbarische Sprachen übersetzt, täglich allen Völkern vorgelesen." [2]) Zudem entspricht diese Auslegung der Beschaffenheit der damaligen Liturgie, welche, wie angegeben, Eusebius berücksichtiget.

Dasselbe hat auf die Predigt Anwendung. Ihr Vorhandensein in dem sonntäglichen Frühgottesdienste bezeugen die Worte: „Es wird uns befohlen, dieses Anderen zu verkündigen und die, welche sich uns nahen (πλησιάζοντας) die Erbarmungen Gottes

---

[1]) In psl. 65 p. 647. c.

[2]) Euseb. Theophaniae fragmenta. V. p. 121. Novae patrum bibliothecae tom. IV.

Digitized by Google

zu lehren. Wir thun es in den Morgenstunden (des Sonntages, von dem die ganze Stelle handelt) und weihen damit die Erstlinge unseres Tagewerkes der Lehre von der göttlichen Barmherzigkeit." [1]) In der Predigt wurde die in der Schrift enthaltene Lehre vorgetragen. „Wenn etwas nicht in der Schrift steht, sage man es auch nicht, steht es in ihr, so verschweige man es nicht; denn wir sind nicht Auktoren, sondern Schüler. Nicht das, was wir wollen, sondern das, was wir lesen, nicht das, was aus unserem Herzen kommt, sondern das, was der h. Geist in den h. Schriften niedergelegt hat, sollen wir verkündigen. Will Jemand Christus ehren, so thue er es so, wie Christus es will, und nicht, wie er will." [2]) Uebrigens wurde auch das menschliche Thun und Lassen in der Predigt besprochen. „Und wenn wir hiervon handeln, ist jeder aufmerksam, indem er sein Thun und Leiden mit dem vergleicht, was der Prediger sagt. Wenn hingegen dogmatische Lehren abgehandelt werden, sind zwar Viele aufmerksam, Andere jedoch schlafen oder glauben, der Prediger delirire." [3])

Der Psalmengesang kam nach dem damaligen Ritus der Messfeier sowohl nach den Lesungen, als bei der Opferung und Communion vor. Auf diese Einzelnheiten lässt sich jedoch Eusebius nicht ein, sondern durch den obigen Psalmvers veranlasst, bemerkt er nur, in allen Kirchen wurde psallirt. Kurz die Liturgie begann mit Lesungen, Predigt und Psalmengesang, eine Sache, die als allgemein bekannt und anerkannt, einer weiteren Begründung nicht bedarf.

3. Schwieriger ist die Angabe über die Beschaffenheit der in der Katechumenenmesse vorkommenden Orationen, zu welchen wir auch das Gebet für die Gläubigen rechnen, weil erst nach demselben die eigentliche missa fidelium begann.

Aehnlich wie Origenes gibt Eusebius eine Erklärung der paulinischen Stelle I. Tim. 2. 1. Er wendet aber die verschiedenen Gebetsarten auf die Psalmen an und macht die namhaft, welche solche Gebete enthalten. Flehentliche Bitten (δεήσεις) finden sich in den Psalmen, welche Anrufungen (παρακλήσεις), Gebete um Schutz (ἱκετηρίαι) und Exomologesen in sich schliessen. Zu denselben gehört der 24. Psalm. Gebete (προσευχαί) enthalten die Psalmen mit der Aufschrift Proseuche. Zu ihnen gehören der 16., 85., 89., 101., 121. Psalm. Danksagungen (εὐχαριστίαι) sind die in gleicher Weise überschriebenen Psalmen, z. B. der 102. Psalm, in welchem es heisst: „Lobe meine Seele den Herrn

[1]) In psl. 91. p. 1171. c.
[2]) Euseb. d. fide l. 2. p. 475 a. Galland. IV.
[3]) Euseb. de incorp. et invisibili Deo. p. 502. b. u. c. Gall.

Digitized by Google

und vergiss nicht alle seine Wohlthaten." Vertrauensvolle Bitten (ἐντεύξεις) enthält der 25. Psalm, in welchem es heisst: „Richte mich Herr, denn ich wandelte in meiner Unschuld." [1]) Weil aber Eusebius die in den Psalmen vorgebildeten Gebete im Allgemeinen in dem christlichen Gottesdienste erfüllt und verwirklicht sieht, ist zu untersuchen, ob er in den citirten Psalmen gleichfalls solche Vorbilder sieht und ob er in den vier paulinischen Gebetsarten, wie Origenes, den Verlauf und die Beschaffenheit der Messgebete angedeutet findet.

Auffallend ist in letzter Beziehung, dass er die Eucharistie vor der Enteuxis nennt. Die Ursache davon könnte zwar die sein, dass der 25. Psalm, Eingangs dessen die citirte Stelle steht, die Enteuxis enthält, von der aus er dann auf die Erklärung des Psalmes überging. Dem Folgenden gemäss verfuhr er jedoch nicht so äusserlich, sondern er bezieht die Eucharistie auf das liturgische Dankgebet und die Enteuxis auf die demselben folgenden Fürbitten. Unter dieser Voraussetzung wird aber der die Deesis vorbildende 24. Psalm Anspielungen auf den Anfang der Messe oder die Gebete der Katechumenenmesse in sich schliessen.

4. Gebete über Katechumenen und Büsser. Die Katechumenenmesse der alten Liturgie enthielt Orationen über die Katechumenen, Energumenen und Büsser. Wenn nun der 24. Psalm die Gebete dieser Messe andeutet, so wird der Bischof von Cäsarea in der Interpretation desselben auf alle, oder wenigstens auf die eine und andere der obigen Orationen Rücksicht nehmen. Das ist näher zu begründen.

Eusebius beginnt mit den Worten: „Wir sagen mit Recht, dass der 24. Psalm die Lehre von der Gott abgelegten Exomologese umfasse, der sich zuerst David bediente. Hernach hat er sie uns überliefert und uns unterrichtet, wie man kranke Seelen durch die Exomologese heilen müsse." [2]) Darüber kann also kein Zweifel obwalten, Eusebius findet das im 24. Psalm niedergelegte Gebet auch in dem christlichen Gottesdienste geübt und es fragt sich zunächst, wen versteht er unter „den kranken Seelen". Die Gläubigen können es nicht sein, denn die kann er doch nicht ganz allgemein „kranke Seelen" nennen. Auf die Katechumenen, Büsser etc. passt hingegen diese Bezeichnung, denn sie sind den Gläubigen gegenüber schwache und kranke Seelen. Doch hören wir den Kirchenhistoriker selbst. „Die kranke Seele, sagt er, die alles Sinnliche und Körperliche verlassend, sich zu dem unkörperlichen und unsichtbaren Gott erhebt, der ihr alleiniger

[1]) In psl. 25. 1. p. 232.
[2]) In psl. 24. 1. p. 224. b.

Digitized by Google

Besitz geworden, ruft vertrauensvoll: ‚Deine Wege Herr zeige mir, leite mich in deiner Wahrheit und lehre mich, denn du, Gott, bist mein Erlöser'." Unter diesen Wegen ist, nach Eusebius, das Walten der Vorsehung zu verstehen, durch welche Gott alles leitet und von welcher der Apostel (Röm. 11. 33 [1]) spricht, durch welche er Himmlisches und Irdisches lenkend den Menschen seine Wege zeigt. „In dieser Lehre mich unterrichtend, befestige mich in deiner Wahrheit, damit ich nicht in der Betrachtung der natürlichen Dinge das eine mit dem anderen verwechselnd (das Geschöpf mit dem Schöpfer) wie die, welche Gott nicht zum Lehrer haben, von der Wahrheit abirre. So von dir belehrt, erkenne ich dich nicht nur als Schöpfer, sondern auch als Erlöser." [2]) Diese Worte, welche Eusebius der kranken Seele in den Mund legt, eignen sich nach meinem Ermessen blos für die Katechumenen. Ihnen wurde in der Vorbereitungskatechese, welche die Richtschnur für ihren Unterricht war, das Walten der Vorsehung gezeigt, sie waren mehr als Andere in der Lage von der Wahrheit abzuirren und „das eine mit dem andern" zu verwechseln.

Obwohl demnach der Interpret des 24. Psalmes unverkennbar auf die Katechumenen hinweist, die durch die Exomologese geheilt werden, so bedarf das Gesagte doch noch der Bestätigung und Ergänzung, wesswegen wir weitere Stellen beiziehen. Das Wort Exomologese, das eine Species der Deesis ist, bedeutet nach Eusebius sowohl Ablegung der alten Sünden durch wahre Busse und ein vor Gott gemachtes (Schuld-) Bekenntniss, als auch Eucharistia [3]) Die h. Schriften bezeichnen desswegen durch Exomologese auch die Begriffe: rühmen, Hymnen singen, loben und gelobt werden. [4]) In dem sonntäglichen Gottesdienste kommt das Gebet der Exomologese in beiden Bedeutungen vor, die Exomologese als Schuldgebet geht in demselben jedoch der Exomologese als Lobgebet voran. [5])

Weil der sonntägliche Gottesdienst mit der Feier der Liturgie identisch ist und dem Lob- oder Dankgebete derselben ein Schuldgebet voran geht, so folgt klar, dass die damalige Messe nicht nur ein solches Gebet besass, sondern dass sie auch mit einem solchen begann. Denn wenn sich in der alten Liturgie an die

---

[1]) Man beachte, der Apostel spricht daselbst von dem Geheimnisse der Berufung zum Glauben.

[2]) In psl. 24. 5. p. 225. b.

[3]) In psl. 91. p. 1171. b.

[4]) In psl. 43. 9. p. 386.

[5]) In psl. 91. p. 1171. b. Wenn Eusebius an diesem Orte dem Lobgebete die Predigt folgen lässt, so hat dieses seinen Grund darin, dass die Gereinigten (Exomologese) und Geheiligten (Eucharistia) in letzter Instanz auch Andere heiligen sollen.

Digitized by Google

Oration für die Katechumenen die der Energumenen, Büsser, Gläubigen und zuletzt das Dankgebet anschloss und, nach Eusebius die Exomologese dem Dankgebete und, wie wir alsbald hören werden, auch dem Gebete für die Gläubigen voranging, so begriff sie die Orationen über die Katechumenen und Büsser in sich, welche den Anfang der Messgebete bildeten. Zweifellos wohnten die Katechumenen auch diesem Teile des Gottesdienstes bei, weil „die von den Heiden Übertretenden, wie der Kirchenhistoriker sagt, vor dem Bade der Wiedergeburt in dem Hause Gottes den Standort (στάσιν) vor den Thüren desselben zu haben pflegen. Noch nicht in das Innere zugelassen, werden sie zwar unterrichtet, sie sind aber noch nicht vollkommen.“ [1]) Vor den Thoren oder in den Thoren wurden die Katechumenen aber nicht nur unterrichtet, sie wohnten nicht nur der Predigt bei, sondern legten auch die Exomologese ab.

Der Psalmvers: „Introite portas ejus in confessione, atria ejus in hymnis, confitemini illi“ (psl. 99.4.), zeigt nämlich, dass die, welche den Götzen dienten und ferne vom Herrn waren, nach der Exomologese der alten Gottlosigkeit, mit Vertrauen in die Thore eintreten sollten. „Nach den Anfängen und den ersten Schritten Gott zu dienen, in das Innere und die Vorhöfe tretend, bedürfet ihr der Exomologese nicht mehr, sondern befleisset euch hierauf, ihn mit Hymnen zu preisen. Denn wie man zuerst in die Thore, sodann in die Vorhöfe eintreten muss, so soll man zuerst die Sünden bekennen und dann Gott mit Hymnen preisen, damit die durch die Exomologese gereinigte Zunge einen reinen Hymnus darbringe“ [2]) Diese Exomologese ist nicht etwa eine bussfertige Gesinnung, deren auch der Gläubige noch bedarf, sondern geradeso ein mündliches Gebet, wie der ihr folgende Hymnus. Da aber dieses Gebet die Katechumenen verrichteten und die in das Innere tretenden Gläubigen statt desselben Hymnen d. h. das Dankgebet sprachen: so hat man volles Recht zu der Behauptung, Eusebius verstehe unter der obigen Exomologese ein über die Katechumenen verrichtetes Gebet,

---

[1]) Euseb. in psl. 134. p. 79. Novae patrum bibliothecae tomus IV. Romae. 1847. Weil die Existenz von zwei Katechumenatsklassen bestritten wird, füge ich den Schluss des Citates bei, der also lautet: „Die Vorhöfe sind jedoch verschieden, weil auch das Leben der Katechumenen verschieden ist (ἐπεὶ καὶ διάφοροι τῶν εἰσαγομένων οἱ βίοι). Der Fortschritt besteht aber darin, dass sie nach dem den Namen- des Herrn- Loben, den Herrn selbst loben. Die erste Lehre ist nämlich die, dass der Logos Gottes die ganze Welt lenkt und beherrscht, hernach müssen sie aber sein Wesen und seine Macht kennen lernen und dass er der eingeborne Sohn Gottes sei.“

[2]) In psl. 99. 4. p. 1241. a.

Digitized by Google

das in seinen Tagen bei Beginn der Liturgie, in der Katechumenenmesse, recitiert wurde.

5. Kehren wir wieder zu dem Commentar des 24. Psalmes zurück, so geht der Bischof von Cäsarea mit der Erklärung des 6. und 7. Verses auf eine andere kranke Seele, die Büsser, über. Die Worte: „Delicta juventutis meae", sagt er, passen weniger auf David, als auf die, welche gelernt haben, ihre früheren Sünden zu bekennen. Diese Lehre wird daher vom Arzte solchen Kranken, die in der Blüthe des Alters die Erkenntniss Gottes erlangten (also keine Katechumenen) und in Sünden gefallen sind, als Heilmittel gereicht, damit sie ihre Sünden bekennen und durch die Barmherzigkeit Gottes Heilung erlangen p. 225 d. Der menschenfreundliche und gütige Erlöser wendet sich nämlich von den Sündern nicht ab und lässt sie in ihren Sünden nicht zu Grunde gehen, sondern er sorgt mehr für sie, als für die Gesunden, giebt ihnen zum Heile dienende Vorschriften und zeigt ihnen die Wege der Busse. Denn andere Wege führt Gott die Sünder, andere Wege die, welche sich von der Sünde zu ihm bekehren, andere die Gerechten und andere die Vollkommenen". p. 288 a. b. Schliesslich heisst es: „Aber auch mit Rücksicht auf meine Feinde, so viele mir nachstellen und mich ungerecht hassen, sei ein Wächter meiner Seele und rette mich vor ihren feindlichen Nachstellungen. So handelnd, so flehend, bitte ich, lass mich nicht zu Schanden werden. Auf dich meine Hoffnung setzend, weiss ich sicher, dass die Hoffnung nicht zu Schanden macht." [1])

Jeder wird zugeben, dass Eusebius hier von den Büssern redet; aber, wird man entgegnen, was hat das mit den Gebeten der Katechumenenmesse zu schaffen? Abgesehen davon, dass der Kirchenhistoriker in den Gebeten des Psalmes Vorbilder von christlichen Gebeten erblickt, abgesehen davon, dass die citirten Bitten der kranken Seele völlig mit der Oration über die Büsser in der clementinischen Liturgie übereinstimmen, bemerkt Eusebius zu dem letzten Psalmvers: „Nachdem sie (die kranke Seele) das recht gemacht und das Ihrige gut geordnet hat, sendet sie die Bitten für das ganze Volk zu Gott." [2]) Sie ruft ihn an, dass wie er zuvor sie selbst aus ihrer Bedrängniss gerettet hat, so er jetzt auch das ganze Volk Gottes, Israel (rette)." [3]) Da in allen Liturgien dem Gebete über die Büsser die oratio pro fidelibus folgt, so liegt es auf der Hand, dass Eusebius in den vorausgegangenen Bitten der kranken Seele das liturgische Gebet über die Büsser im Auge hat und verwirklichet sieht.

---

[1]) In psl. 24. p. 232. a.

[2]) *Μετὰ δὲ τὸ κατορθῶσαι καὶ εὖ τὰ καθ' ἑαυτὸν διαθέσθαι, ὑπὲρ τοῦ παντὸς λαοῦ τοῦ θεοῦ τὰς παρακλήσεις ἀναπέμπει.*

[3]) l. c. v. 22. p. 232. b.

Digitized by Google

Was aber vom Gebete über die Büsser gilt, hat nicht weniger Anwendung auf das über die Katechumenen. Der 24. Psalm bildet in der That das liturgische Gebet der Deesis vor. Zuerst deutet er die Bitte der Katechumenen, dann die der Büsser an und am Schlusse weist er auf das Gebet der Gläubigen hin. Es ist völlig derselbe Verlauf der Orationen, welchen die Messe des dritten und vierten Jahrhunderts einhält.

Ausserdem finden sich in dem Commentar zu den Psalmen Stellen, welche gleichfalls eine Oration über die Büsser in der Messe bezeugen. Wir halten uns an den 89. Psalm, der nach Eusebius eine Proseuche im Sinne des Apostels vorbildet. Diese Gebetsart bezieht sich zwar auf das Gebet der Gläubigen, allein der Kirchenhistoriker hält sich nicht immer an diese Terminologie, sondern prädiciert diesen Psalm auch als einen solchen, der eine Exomologese umfasst. [1]) Als solcher eignet er sich aber völlig zur Weissagung auf ein Gebet der Büsser.

Eusebius sagt nämlich von demselben: „Dieser Psalm versöhnt Gott mit jenen, die gefallen sind. Moses übergab diese Art und Weise der Versöhnung dem Volke, welches nach der Ankunft des Erlösers in Sünden fällt. [2]) Die Genannten (Gefallenen) werden unterwiesen, dass sie nach der Exomologese zuerst um die Milde Gottes bitten, damit sie durch sie erzogen werden (*παιδευθεῖεν*), sodann um seine Rechte, um die Erkenntniss Christi nämlich und seiner wunderbaren Kräfte, damit sie dadurch gebessert und, im Geiste unterrichtet, der Weisheit Gottes teilhaftig werden; die Kraft und Weisheit Gottes ist aber Christus.“ [3]) Am Schlusse der Psalmerklärung wiederholt Eusebius, „so sollen die nach der Ankunft des Erlösers Gefallenen beten, dass sie morgens seine Barmherzigkeit erlangen. Das morgentliche Erbarmen (*τὸ ὀρθρινὸν γὰρ ἔλεος*) Christi ist das, welches über alle Menschen aufgeht. Denn, wie dem früheren Volke die Morgenzeit die war, als es in Aegypten weilend der Aufsicht (*ἐπισκοπήν*) gewürdigt wurde, so leuchtet an dem letzten Tage das morgentliche Erbarmen allen Völkern durch den heilbringenden Oriens (Christus), welchen die Genannten in diesem Gebete anrufen sollen, damit sie der göttlichen Gegenwart des Erlösers gewürdiget werden, wie seiner göttlichen Herrlichkeit und Schönheit und aller übrigen Güter, welche in dem Christus Gottes verstanden werden.“ [4]) Soviel ist

---

[1]) In psl. 89. 10. p. 1138. b.

[2]) In psl. 89 6. p. 1131. b.

[3]) l. c. v. 12. p. 1138.

[4]) l. c. v. 13—17. p. 1139. Die Gegenwart des Erlösers bezieht sich auf die missa fidelium überhaupt und die Communion insbesondere.

Digitized by Google

ersichtlich, der citierte Psalm enthält nach Eusebius das Vorbild eines Gebetes, welches über die nach der Ankunft des Erlösers Gefallenen gesprochen wurde. Die Frage ist nur, versteht er unter den Gefallenen Christen oder Juden? Manches deutet nämlich auf die letzteren hin. Allein, da er in diesem Psalm ein Vorbild der paulinischen Proseuche erkennt, da nicht abzusehen ist, warum er von einem Gebete für die Gefallenen unter den Juden und nicht für die Juden nach der Ankunft Christi überhaupt sprechen soll: so glauben wir, Eusebius rede von gefallenen Christen. Ihnen „übergab Moses prophetisch diese Art und Weise der Versöhnung," denn das jüdische Ritual besass andere Vorschriften. Wir glauben dieses um so mehr, als von einem Gebete für die nach der Ankunft Christi gefallenen Juden in dem christlichen Gottesdienst der ersten vier Jahrhunderte keine Spur zu entdecken ist. Ist dem aber so, dann können die Gefallenen blos die von der Kirche in die Klasse der Büsser Verwiesenen sein, für welche in der Katechumenenmesse eine eigene Oration recitiert wurde.[1]) Der Inhalt dieser Oration stimmt auch mit dem von Eusebius charakterisierten Gebete überein. In dem letzten Gebete rufen die Gefallenen Gott einerseits um Milde und Erkenntniss der Wahrheit, andererseits um Vereinigung mit Christus an, durch Zulassung zur Gemeinschaft mit der Kirche, seinem Leibe.[2]) In der betreffenden Oration der clementinischen Liturgie heisst es: „der du alle Menschen retten und zur Erkenntniss der Wahrheit führen willst . . . stelle sie deiner h. Kirche zurück . . . durch Christus, unsern Gott und Erlöser."[3]) Bei dieser Sachlage ist die Annahme gerechtfertigt, Eusebius weise in der Auslegung dieses Psalmes auf ein in der Katechumenenmesse vorkommendes Gebet für die Büsser hin. Einen unumstösslichen Beweis wird kein Sachverständiger verlangen.

§. 11.

Das Gebet für die Gläubigen.

Die zweite Gebetsart, welche der Apostel Paulus namhaft macht, ist die προσευχή. Eusebius versteht unter diesem Worte

[1]) „Als Kaiser Philippus in der Osternacht mit der Menge an den Gebeten der Kirche theilnehmen wollte, liess ihn der Vorsteher nicht eher zu, als bis er die Exomologese abgelegt und sich denen, welche gefallen waren und in der Ordnung der Büsser standen, beigesellt hatte." Euseb. h. e. l. 6. c. 34.

[2]) In psl. 89. p. 1037. 16. d.

[3]) Aus den betreffenden Stellen des Commentares zu dem 24. und

Digitized by Google

nicht immer eine neben der δέησις stehende eigene Spezies des Gebetes, sondern in dem Satze: „Der, welcher in der Proseuche geziemende Deeseis zu Gott emporsendet“ [1]) bezeichnet mit Proseuche das Gebet überhaupt, von dem die δέησις eine Unterabtheilung bildet. In dasselbe Verhältniss setzt er da, wo er die Proseuche von der Euche unterscheidet (in der oben citierten Stelle psl. 25. 1. p. 231 identificiert er beide), diese zwei Gebetsarten zu einander, so dass die Euche als eine Gebetsart der Proseuche, oder des Gebetes überhaupt erscheint. Dieses ist um so mehr festzuhalten, als er von der Euche eine Definition giebt, welche die meisten Kirchenväter in ähnlicher Weise wiederholen und, was wichtiger ist, auf die oratio pro fidelibus beziehen. Eusebius sagt nämlich: „die h. Schrift setzt das Wesen der Euche in Versprechungen, Gelübde, welche Jemand Gott macht, wenn er sich vorgenommen hat, sich zu bessern und sein Leben der göttlichen Philosophie zu weihen, oder aus seinem Besitzthum etwas zu heiligen, oder wenn er irgend ein Versprechen macht, wie es einem gottgefälligen Leben zukommt.“ [2]) Das geschah in der oratio pro fidelibus, in welcher die Gläubigen den Vorsatz aussprachen, dem göttlichen Willen gemäss zu leben, und dasselbe für alle Stände der Kirche erbaten.

Um jedoch den Inhalt dieser Oration genauer kennen zu lernen, müssen wir auf die Psalmen zurückgehen, welche der Kirchenhistoriker als solche benennt, die eine Proseuche (Euche) enthalten. [3]) Ihnen zufolge sendet a. der Gerechte Bitten (δεήσεις) zu Gott und zwar b. nicht um kleine, vergängliche und menschliche Dinge, sondern c. um Heiliges mit reinen Lippen. [4]) Der Gerechte oder Heilige, wie ihn Eusebius auch nennt, ist der Gläubige und das Gebet des Gerechten offenbart sich dadurch als die oratio pro fidelibus. Dasselbe gilt von den beiden anderen Merkmalen der Proseuche. Damit aber der Gerechte durch die erlangte Verzeihung nicht lässig werde, enthielt die Proseuche auch eine Exomologese. „Obwohl ich ein Heiliger bin, so sende ich doch nicht auf mich vertrauend das Gebet empor, sondern ich bitte und flehe um Barmherzigkeit (ἐλέησόν με κύριε), und das ist mein ununterbrochenes Gebet.“ [5]) Durch dieses wiederholte Gedächtniss an die Sünde sollte auch der Dank

89. Psalm lässt sich die oratio pro poenitentibus der clementinischen Liturgie vollständig herstellen. cf. A. C. l. 8. c. 8. 9.

[1]) In psl. 161. 1. p. 159.

[2]) In psl. 64. 3. p. 627. a.

[3]) cf. §. 10. S. 44.

[4]) In psl. 16. 1. p. 160. c. u. d.

[5]) In psl. 85. 5. p. 1031.

Digitized by Google

(εὐχαριστεία) gegen Gott grösser werden.[1]) Die gesagt hatten: ἐλέησον ἡμᾶς, κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, sagen sodann, gleichsam erhört, Gott Dank (εὐχαριστοῦσι).[2])

Die grossen und heiligen Güter, um welche man in der Proseuche betete, waren vor allem die göttliche Gnade und Hilfe. „Zur Vermeidung von Kleinmuth und Hochmuth hält der Erlöser uns in diesem Gebete vor, wir sollen der vollen Ueberzeugung sein, dass wir immer der göttlichen Gnade bedürfen.[3]) . . . Dem entsprechend bittet der Gerechte in der Proseuche Gott, „er möge ihn seines Schutzes würdigen, weil er der Menge der Widersacher nicht gewachsen ist, . . . er möge ihn wie seinen Augapfel schützen, . . . die gottlose Eintracht der Bösen auflösen und sie strafen.“[4]) Die Uebereinstimmung dieses Theiles der Proseuche mit „dem Gebete der Gläubigen“ zeigt der Schlusssatz der oratio pro fidelibus in der clementinischen Liturgie, der lautet: „Für einander lasset uns beten, damit uns der Herr durch seine Gnade bewahre und behüte bis zum Ende, uns befreie vom Bösen und allen Aergernissen derer, die Uebles thun, und uns rette in sein himmlisches Reich.“

Die Proseuche erstreckte sich ferner nicht nur auf die Bittenden, sondern sie umfasste alle Völker, sofern „allen Menschen durch den Erlöser die erbetenen Güter zukommen sollen“[5]) und Gott gebeten wurde, er möge seine Gnaden über alle Völker ausgiessen.[6]) Der Erlöser selbst bittet in derselben für seinen Leib, die Kirche, zu seinem Vater.[7]) Nach dieser Seite offenbaren sich die Bitten der Proseuche „als flehentliche Gebete (ἱκετηρίους εὐχάς), welche die Priester für den allgemeinen Frieden und für die Kirche Gottes verrichteten.“[8])

Endlich war die Proseuche an Gott, den Vater gerichtet, der durch seinen Sohn die Gnade der Berufung der Völker verleiht, durch den Sohn alles im Himmel und auf Erden erschaffen und alles Wunderbare im A. und N. T. vollbracht hat.[9])

Wenn man diese Eigenschaften der von Eusebius geschilderten Proseuche mit der liturgischen oratio pro fidelibus vergleicht und erwägt, dass er in dem von dem Psalmisten verrichteten Gebete ein Vorbild der in dem christlichen Gottesdienste recitier-

---

[1]) l c. v. 11. p. 1035. d.
[2]) In psl. 123. p. 70. Novae patrum biblioth. t. 4.
[3]) In psl. 16. 5. p. 161.
[4]) In psl. 16. v. 9. v. 14. p. 161. u. 165.
[5]) In psl. 85. 1. p. 1027.
[6]) l. c. v. 8. p. 1034.
[7]) In psl. 16. 9. p. 165. a.
[8]) Euseb. vita Const. l. 4. c. 45. p. 1022.
[9]) In psl. 85. 10. p. 1035. a.

Digitized by Google

ten Gebete sieht, so wird man nicht bestreiten, dass in der von Eusebius gebrauchten Liturgie „ein Gebet der Gläubigen" enthalten war, welches der in der alten Liturgie vorkommenden oratio pro fidelibus entsprach. Ueber das Verhältniss dieses Gebetes zu den Fürbitten nach der Consecration wird später die Rede sein.

§. 12.

Messe der Gläubigen.

Wie bereits S. 43 angegeben, unterscheidet Eusebius von der Verkündigung des Wortes Gottes durch Lesung, Predigt und den Gebeten, die geistige Hierurgie. Dasselbe thut er in den Worten: „Bei der in Tyrus versammelten Synode schmückten die Priester Gottes theils durch Gebete, theils durch Predigten die Festlichkeit. Die Einen hielten Lobreden auf den Kaiser und das Martyrium, Andere bereiteten durch dogmatische, auf die gegenwärtige Festlichkeit bezügliche Reden den Zuhörern ein geistiges Mahl, Andere legten den geheimen und mystischen Sinn des aus den h. Büchern Vorgelesenen aus. Die, welche sich aber dessen enthielten, versöhnten Gott durch unblutige Opfer und die mystische Hierurgie (*ἱερουργίας*), indem sie für den allgemeinen Frieden, für die Kirche Gottes, für den Kaiser und seine Kinder Gott flehentliche Gebete darbrachten." [1])

Dadurch wird die Lesung und Predigt von der Darbringung des Opfers, und da jene der Katechumenenmesse, dieses der Messe der Gläubigen zukommt, die Messe der Katechumenen von der der Gläubigen unterschieden. Wie gross die Verschiedenheit war, geht daraus hervor, dass die Katechumenen nicht mit den Gläubigen vermischt (*συναγελάζεσθαι*) den Gebeten (*εὐχαῖς*) derselben anwohnen durften. Selbst dem Kaiser Constantin war dieses nicht gestattet. [2]) Weil er aber in der Predigt anwesend war, [3]) so folgt, dass man die Katechumenen nach derselben entliess. Es geschah das durch eine eigene Formel, deren jedoch Eusebius ebenso wenig gedenkt als des Friedenskusses, mit welchem die Messe der Gläubigen begann.

An diesen Kuss schloss sich die Darbringung von Brod und Wein an, welche der Kirchenhistoriker in den Worten er-

---

[1]) Euseb. de vita Const. l. 4. c. 45. p. 1022.
[2]) Vita Const. l. 4. c. 62. p. 1035.
[3]) De laudibus Const. c. 1. p. 1121.

Digitized by Google

wähnt: „selbst Schaubrode opfern wir.“ [1]) Nachdem das Volk die eucharistischen Elemente dargebracht hatte, vollzog der Priester „die geistige Hierurgie, welche wir in den Danksagungen der Mysterien des neuen Bundes auf dem ganzen Erdkreise vollbringen, wenn wir das Gedächtniss des Opfers des Lammes Gottes feiern.“ [2])

Verbindet man die Angaben dieser Stelle mit dem Citate: De vita Const. 4. 45., so begann die Hierurgie mit Danksagungen, dem Dankgebete, an welches sich das Opfer anschloss, und endigte mit Bitten für den allgemeinen Frieden etc. Es ist derselbe Verlauf der h. Handlung, wie ihn die alten Liturgien enthalten und die Kirchenväter beschreiben. Eusebius gibt damit den allgemeinen Inhalt der missa fidelium an, die er auch Eucharistie nennt. „Die Zeugnisse der Propheten, bemerkt er, sind dadurch wahr geworden, dass in allen Kirchen Gottes und auf dem ganzen Erdkreise die Menge der Gläubigen, dem Evangelium zufolge, dankende Stimmen (*φωνὰς εὐχαριστηρίους*) erhebt und durch Gebete und Hymnen zu Gott emporsendet.“ [3]) Noch deutlicher sagt er an demselben Orte: „Die Kirche bringt Gott das unblutige logische Opfer in der geistigen Hierurgie durch die Eucharistie dar,“ [4]) und an einer anderen Stelle: „Wir bringen die Eucharistie für unsere Erlösung Gott durch fromme Hymnen und Gebete dar.“ [5])

Dieser Gegenstand, an sich ohne Bedeutung, bezeugt wiederholt, dass Eusebius das Wort „Eucharistie“ in dem ersten Briefe an Timotheus (c. 2. v. 1.) auf das Dankgebet und nicht auf die Danksagung nach der Communion bezieht; weswegen er der Proseuche nicht die Enteuxis, sondern die Eucharistia folgen lässt.

---

[1]) cf. §. 9. S. 40. Zu den Worten: Gustate et videte, quoniam suavis est dominus, bemerkt Eusebius: „Weil David durch den Genuss der Schaubrode eine göttliche Kraft empfangen zu haben fühlte, . . . ermahnt er uns zu beten, dass wir durch das Brod des Lebens genährt werden, dessen Symbol und Bild die von Moses vorgeschriebenen Schaubrode waren . . . Wir, die wir auf der Erde leben, werden also des Brodes und des Logos, der vom Himmel kam, sich selbst entäusserte und klein machte (*σμικρύναντος*), theilhaftig“. In psl. 33. 8. p. 295. b.

[2]) *Γίγνεται καὶ διὰ τῆς πνευματικῆς ἱερουργίας, ἣν ἐν ταῖς εὐχαριστίαις κατὰ τὰ μυστήρια τῆς καινῆς διαθήκης καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἐπιτελοῦμεν, ἀπηνίκα τῆς θυσίας τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ τὴν ἀνάμνησιν ποιούμενοι.* In psl. 65. 2. p. 647. c.

[3]) In psl. 92. 3. p. 1193.

[4]) l. c. 1096. a.

[5]) Demonstr. evang. L. 1. c. 10. p. 92. d.

Digitized by Google

§. 13.

Dankgebet.

In dem christlichen Gottesdienste kam ein Hymnus vor, in welchem das Lob Gottes verkündiget wurde.[1]) Christus, von der aus den Völkern versammelten Kirche umgeben, sendet, gleichsam in der Mitte eines Chores stehend, zum Vater einen Hymnus, der Verheissung entsprechend: „Narrabo nomen tuum fratribus meis, in medio ecclesiae laudabo te.“ [2]) Dieser, an den Schöpfer, Demiurg und König, den Gott des Alls allein gerichtet[3]), stammt von Christus[4]) und den Aposteln her, von welchen ihn die Gläubigen der Kirche Gottes gelernt haben. Nur sie verherrlichen darum den Vater würdig.[5]) Mehr als jede Harfe preisen sie in Einer Symphonie und Harmonie Gott, der über alles ist, durch Hymnen.[6]) Nicht aus fremden Reden, sondern aus den Quellen Israels (a. t. Büchern) ist er geschöpft[7]) und er wird der eucharistische genannt, weil er eine Danksagung in sich schliesst.[8])

Niemand wird bezweifeln, dass dieser an Gott allein gerichtete Dankhymnus, den die christliche Kirche dem Vater durch Christus darbrachte, das liturgische Dankgebet ist. Man beachte aber, dass er dieses Gebet, besonders in jenen Psalmen, die er eucharistische und evangelische nennt, vorgebildet findet. Denn daraus folgt, dass er dasselbe, als Erfüllung der Psalmworte, in der Erklärung derselben berücksichtiget, weswegen man aus seinem Commentar auf die Beschaffenheit desselben schliessen darf.

2. Ein solcher eucharistischer Psalm ist der achtzehnte. „Er belehrt den schwachen, verfinsterten Geist des Menschen, wie die Geschöpfe, nicht in der griechischen oder einer andern Sprache, sondern thatsächlich durch ihren Schmuck, ihren Lauf, ihre Harmonie und weise Einrichtung den Urheber dieser so geordneten Bewegung und seine unendliche Macht preisen.[9]) Denn der Wechsel von Tag und Nacht, die

---

[1]) In psl. 64. p. 626. a.
[2]) In psl. 7. 8. p. 123.
[3]) In psl. 64. 3. p. 627. a.
[4]) De vita Const. l. 3. c. 63. p. 946.
[5]) In psl. 64. 2. p. 326. d.
[6]) In psl. 70. 22. p. 787. b,
[7]) In psl. 67. 29. p. 714. a.
[8]) In psl. 65. 19. p. 671. a.
[9]) In psl. 18. 2. p. 187.

Digitized by Google

Sonne, die in Licht gekleidet, herrlich, wie ein Bräutigam aus ihrem verborgenen Gemache hervortritt und in ihrem Laufe alles erleuchtet und erwärmt, verkündigen die allweise, von dem Gott des Alls festgesetzte Ordnung und lehren den Menschen Gott erkennen. [1]) Diese Wahrheit und die Wunderwerke Gottes werden aber blos in der Kirche der Heiligen erkannt und bekannt (ἐξομολογήσονται) [2]), denn der vom h. Geiste erfüllte Prophet sieht die Herrlichkeit des in der Mitte der Heiligen stehenden Eingeborenen Gottes [3]), dessen grosse Werke die Kirche betrachtet und den sie als den Mächtigen bekennt. „Du beherrschest das Meer und besänftigest seine Wogen. Du hast demselben Schloss, Thore und Grenzen gesetzt, damit es nicht austretend den Erdkreis überfluthe. Als ihrem Gebieter gehorcht dir die Bewegung des Wassers, sich zur Höhe aufbäumend erzittert es und stürzt, von seinen eigenen Grenzen umschlossen, in sich zusammen. Wie du aber die Fluthen und Erhebungen des Meeres durch deinen Befehl zügelst und seine hohen, seine anprallenden, seine schäumenden Wogen sänftigest, so hast du auch die von den unsichtbaren Mächten, welche dem Plane deiner Vorsehung feindselig und entgegen waren, als der Allmächtige und über alle Mächtigste niedergeworfen und ihren Führer und Tyrannen, jenen stolzen und übermüthigen Fürsten dieser Welt durch deine Kraft gedemüthiget.“ [4]) Die auf den Felsen gegründete Kirche [5]) (denn sie ist der beatus populus) jubelt dem Sieger zu, „Gott das unblutige und logische Opfer in der geistigen Hierurgie und in dem Cult (λατρεία) des Neuen Bundes durch Jubel und Dank darbringend.“ [6])

Desgleichen bittet sie ihn, den Menschen Barmherzigkeit zu erweisen. „Nicht umsonst hast du sie erschaffen, welche du nach deinem Bilde gemacht hast. Damit dein Werk und Bild nicht zu Grunde geht, heile die Kranken. Auch bitte ich dich zu gedenken, dass alle dem Tode verfallen sind und keiner sich selbst retten kann. [7]) Nur Christus vermag dieses, in welchem die dem Könige David gemachten Verheissungen erfüllt sind, die wir in seinen Thaten auch erfüllt sehen. [8]) Dieses voraus schauend, schliesst der Prophet den Psalm mit Dank und Lob (διὰ τῆς εὐχαριστίας καὶ εὐλογίας): Benedictus Dominus in aeternum, und

---

[1]) l. c. v. 3. u. 6. p. 190. u. 191.
[2]) In psl. 38. 6. p. 1080.
[3]) l. c. v. 7. p. 1081.
[4]) In psl. 88. 9. p. 1087.
[5]) l. c. p. 1091. a.
[6]) l. c v. 16. p. 1095.
[7]) l. c. v. 47. p. 1118.
[8]) l. c. v. 50. p. 1119.

Digitized by Google

lehrt uns antworten: Es geschehe, es geschehe, was in der hebräischen Sprache Amen, Amen heisst." [1]) Abgesehen von dem mit der clementinischen Liturgie völlig übereinstimmenden Inhalte der vorausgehenden Worte, ist die letzte Aeusserung eine offenbare Anspielung auf den Schluss der liturgisch-christlichen Gebete überhaupt und des Dankgebetes insbesondere, das mit einer Doxologie und Amen endigte. [2]) Es beweist also auch dieser Schluss, dass Eusebius den 88. Psalm in dem liturgischen Dankgebete, „in der geistigen Hierurgie und dem Cult des N. B." verwirklichet sieht.

3. In dem Dankgebete wurde Gott jedoch nicht nur gelobt, weil er die Welt voll Macht und Weisheit erschaffen, weil er die feindlichen Mächte besiegt und der Menschheit überhaupt Barmherzigkeit erwiesen hat, sondern auch deshalb, weil er das jüdische Volk durch wundervolle Thaten führte und schützte, und es aus der ägyptischen Knechtschaft befreite. Den 65. Psalm erklärend, sagt nämlich Eusebius, in diesem „evangelischen" Psalm werden alle Bewohner der Erde aufgefordert, erstens Gott zuzujubeln, zweitens seinem Namen zu psalliren. „Drittens sollen wir rühmen, nicht Gott, dazu genügt der Jubel, nicht seinen Namen, das geschieht durch das Psalliren, sondern sein Lob." [3]) Zu diesem Behufe befiehlt uns der Prophet die Werke Gottes aufmerksam zu betrachten und zu erwägen, inwiefern sie Furcht und Staunen hervorrufen (p. 649 b.). Dasselbe sagt er in den Worten: „Kommet und schauet die Werke Gottes; er ist schrecklich in seinen Rathschlägen über die Menschenkinder. V. 5. Ehedem hiess es: quam terribilia sunt opera tua, weil jedoch die ferne Stehenden die Werke Gottes nicht erkannten, redet er sie an: Venite et videte opera Dei, denn, wenn ihr sie sehet, werdet ihr auch erkennen, dass er schrecklich sei in den Rathschlägen über die Menschen. Alles hat er nämlich für das Heil der Menschen gethan." (p. 652, b.). Worin dieses bei den Alten (Juden) bestand, lehrt Vers 6: Er verwandelte das Meer in trockenes Land etc. Die Schrift erwähnt dieses, weil den Heiden, als Unwissenden, nothwendig erzählt werden musste, wie das Volk Gottes in der ägyptischen Knechtschaft den götzendienerischen Aegyptiern unterworfen war, wie Gott aber für dasselbe Grosses und Furchtbares that und es durch die Plagen, mit welchen er die Aegyptier schlug, von der harten Knechtschaft befreite Aber auch als er das rothe Meer trocken legte, die Seinigen rettete und die Gottlosen in die Tiefe des Verderbens warf, hat er

---

[1]) l. c. v. 53. p. 1121.
[2]) I. Cor. 14. 16. Just. apol. 1. c. 65. et 67. cf. §. 6. S. 32.
[3]) In psl. 65. 2. p. 649. a.

Digitized by Google

seine terribilia opera gezeigt. Dadurch belehrt, vertrauet und glaubet, dass er auch für euch Aehnliches thun wird. (p. 652. c.). . . . Durch die Ankunft unseres Erlösers bei den Menschen ist nämlich das alles erfüllt, darum fährt der Psalm fort: ibi laetabimur in ipso; oculi ejus super gentes respiciunt. Benedicite gentes Deum nostrum, et auditam facite vocem laudis ejus (p. 653. c.). Nachdem die Heiden das Erwähnte zu ihrem Nutzen gelernt haben, fordert sie der Psalm auf, den Vollbringer so vieler Wunder und furchtbaren Werke, zu lobpreisen als den allein wahren Gott, als den Gott von uns Allen (657 c.) „Dieses Wort wird erfüllt in allen Kirchen Christi [1]), die aus allen Völkern erwählt auf dem ganzen Erdkreise, in Stadt und Land, Hymnen und Psalmen zu dem Einen von den Propheten vorher verkündigten Gott mit lauter Stimme emporsenden, so dass sie die draussen Stehenden hören können." [2])

Demzufolge lobten die Christen Gott in der Liturgie dafür, dass er durch seine Vorsehung Himmel und Erde regiert und den Menschen durch Bestrafung der Gottlosen und Beschützung der Frommen seine Sorge zuwendet. [3]) Zur Vervollständigung ist dem beizufügen, dass das liturgische Dankgebet auch die Wunderwerke erwähnte, welche bei der Ankunft Christi geschahen, und dass die Christen in den kirchlichen Mysterien den Tod Christi durch Hymnen feierten [4]), denn das, was der Mensch gewordene Logos vollbracht hat, sollte mit dem im A. B. Geschehenen verknüpft und den Völkern mitgetheilt werden, damit sie Gottes wunderbare Werke und Gesetze beständig im Andenken bewahren. [5])

Denselben Inhalt besitzt das Dankgebet der alexandrinischen und justinischen Liturgie. (S. 33, 35.) Aber auch die Form des von Eusebius geschilderten Dankgebetes steht mit dem justinischen im Einklang. Denn wenn Justins Zeitgenossen Gott in pompösen und hymnenartigen Worten lobten, so brachten die des Eusebius Gott Dank und Lob für die Schöpfung in Hymnen [6]) und erzählten seine den Menschen erwiesenen Wohlthaten in einer eucharistischen Hymnodie. [7]) Von der Mitte des zweiten

---

[1]) Zu Psalm 39. v. 10. bemerkt Eusebius geradezu, die Versammlung der Gläubigen in der Kirche singe Hymnen, um das gerechte Gericht Gottes, seine unaussprechliche Vorsehung und die Wahrheit der prophetischen Verheissungen zu verkündigen. l. c. p. 357. a.

[2]) In Psal. 65. p. 657. d.

[3]) In psl. 134. 8. p. 80. Novae patr. bibl. tom. 4.

[4]) In psl. 87. 2. p. 1051. c. d.

[5]) In psl. 104. 5. p. 1301. c.

[6]) In psl. 18. p. 187. b.

[7]) In psl. 104. 1. p. 1298. b.

Digitized by Google

Jahrhunderts bis zur Mitte des vierten hat also das liturgische Dankgebet keine Aenderung erfahren.

4. Schliesslich wollen wir noch eine Stelle anführen, in der Eusebius alle Bestandteile des Dankgebetes, obwohl in einer durch die Erklärung des 104. Psalmes veranlassten Ordnung, angiebt. Auch dieser Psalm ist ein evangelischer, „sofern in demselben der h. Geist den Aposteln vorschreibt, dass sie dem Volke aus den Heiden alle Wunderthaten kundmachen, die der Herr in seiner Parusie verrichtete. Dessgleichen sollen sie erzählen, welche Wohlthaten er dem alten Volke erwies, wie er ihm sein Verhalten vergalt . . . und die den Patriarchen gemachten Verheissungen erfüllte.“ [1]) Der Psalm ermahnt daher in den Worten: Confitemini Domino et invocate nomen ejus, den Dankhymnus (*τὴν εὐχαριστήριον ὑμνωδίαν*) zu sprechen und die göttlichen Wohlthaten zu erzählen . . . Es soll das nämlich in Hymnen geschehen, laut den Worten „Cantate ei et psallite ei, narrate omnia mirabilia ejus“ (p. 1297). Diese mirabilia giebt Vers 5: Mementote mirabilium ejus, quae fecit, prodigia ejus et judicia oris ejus, näher an; gleichviel ob die mirabilia in den alttestamentlichen Schriften oder in den Evangelien erwähnt werden. „Denn alles, was der Mensch gewordene Logos vollbracht hat, sollen sie (die Apostel) mit dem im Alten (Bunde Geschehenen) verknüpfen (*τοῖς παλαιοῖς ὁμοῦ συνάψαντες*) und den Völkern mitteilen, damit sie seine wunderbaren Werke, Gesetze und Vorschriften beständig im Andenken bewahren. [2]) Desswegen fügt der Psalm bei: „Prodigia ejus et judicia oris ejus“. Unter prodigia versteht er die göttlichen Zeichen, unter judicia die Befehle und Vorschriften, oder jene Wunder, die von Gott nach gerechtem Gerichte zur Strafe gewirkt sind. „Welche Wunder? Die vor dem Einzuge und nach dem Auszuge aus Egypten, die nach seiner Ankunft geschahen. Das sind nämlich durchweg staunenswerthe und wunderbare Werke, welche die menschliche Fassungskraft übersteigen. Das Wandeln auf dem Meere, die Erweckung von Todten und Aehnliches sind prodigia. Die Worte, durch welche er Dämonen aus den Menschen austrieb, und die Vorschriften des neuen Bundes, sind judicia. Noch mehr scheinen unter judicia die Gesetze gemeint zu sein, welche er dem Himmel, der Erde und dem Meere gab. Nicht allein der Mensch empfing das Gesetz, sondern auch alles Sichtbare, das Meer, dass es seine Grenzen nicht überschreite, die Erde, dass sie fest stand, die Sonne, dass sie ging, der Mond, dass er seine Ordnung beobachtete, der Chor der Sterne, die Natur der Körper, Pflanzen, Thiere und alles Uebrige

[1]) In psl. 104. 1. p. 1297. a.
[2]) l. c. p. 1297. d.

Digitized by Google

erhielt ein Gesetz; denn alles leitet er durch seine Gesetze. Und all das ist durch Gebote geschehen, die durch den Mund geoffenbart werden. Was also sein Mund im A. und N. T. festgesetzt hat, das verknüpfet miteinander und schreibet es den Völkern vor, dass sie seine Entscheidungen als göttliche Gesetze beobachten“ [1]) und, wie es eingangs des Psalmes heisst, durch die den Altvätern verliehenen Wohlthaten zur Nacheiferung ihrer Tugend entflammt werden. [2])

Die Apostel sollen den Völkern in einem Hymnus kund machen, was Gott dem alten Volke Gutes erwiesen und wie er die Uebertretungen desselben strafte. Sodann sollen sie das auch bezüglich der Wunderwerke des Neuen Testamentes thun und beide Materien mit einander zu Einem Hymnus verbinden. Diese einleitenden Worte zu dem Commentar des 104. Psalmes enthalten denselben Gedanken, welcher der Erklärung des 65. Psalmes zu Grunde liegt, weswegen beide Stellen denselben Gegenstand, diesen Hymnus oder das Dankgebet, behandeln. Sich an die Worte des 104. Psalmes anschliessend, teilt aber Eusebius in der Interpretation desselben, das was Gott für den Menschen gethan, die mirabilia, in prodigia und judicia ab und versteht unter prodigia die wunderbaren Werke, durch welche er den Menschen Wohlthaten erwies, unter judicia hingegen die Strafgerichte gegen die Uebertreter, vorzugsweise aber die Gesetze, welche er den Geschöpfen gab. Das Wort judicia gab ihm Anlass, die Gesetzmässigkeit der Schöpfung als einen hervorragenden Bestandteil des Dankgebetes namhaft zu machen, während ihn die Erklärung des 65. Psalmes daran hinderte. Ohne Zweifel bildete also die hymnenartige Beschreibung der Schöpfung und ihrer Gesetzmässigkeit den ersten Theil des Dankgebetes. An denselben reiht sich die Darstellung dessen, was Gott an den Juden gethan, und die Strafgerichte für ihren Ungehorsam an. Die dritte Abtheilung beschäftigte sich mit den Wunderwerken des Neuen Testamentes.

Man kann entgegnen, diesen Stoff trugen die Apostel in der Missionspredigt vor, sie charakterisiert darum Eusebius in den obigen Worten und nicht das Dankgebet. Allein wiederholt wurde darauf aufmerksam gemacht, [3]) dass sich der Inhalt der aposto-

[1]) In psl. 104. v. 5. p. 1306.

[2]) l. c. p. 1297. a.

[3]) Probst, Liturgie der ersten Jahrh. S. 47. Lehre u. Gebet. S. 57 ff. Selbst noch Maximus von Turin verbindet in dem tractatus IV. contra paganos die Missionspredigt, denn das ist dieser Tractat, mit dem liturgischen Dankgebet und beruft sich dabei ausdrücklich auf die „Clementinen“. Nos vero, ait ipse s. Petrus, cujus hanc adsumpsimus disputationem de historia beati Clementis ejus discipuli, et nostris in adjutorium sociavimus dictis. l. c. p. 733. Romae 1784.

Digitized by Google

lischen Missionspredigt und des liturgischen Dankgebetes decken und der Unterschied sich bloss in der Form geoffenbart habe. Das Dankgebet kleidete nämlich diesen Inhalt in hymnenartige, pompöse, die Missionspredigt in lehrhafte Worte ein. Nun wird aber, nach Lesung des Vorausgegangenen, Niemand bestreiten, dass Eusebius die hymnenartige Form der Verkündigung der Wunderwerke Gottes ausdrücklich und oft geltend macht und darum nicht die Missionspredigt, sondern das Dankgebet [1]) beschreibt. Zudem genügte die Predigt allein nicht. „Die früheren Gebote," sagt er, „waren zwar der ganzen Erde prophetisch überliefert, denn sie galten nicht blos den Juden, sondern allen Menschen auf Erden. [2]) Weil aber zu ihrer Vollbringung Gebet nothwendig war, wendet sich der Prophet zu Gott und betet für die ganze Erde: „Omnis terra adoret te, et psallat tibi, psalmum dicat nomini tuo". Des Gebetes bedurften sie nämlich hauptsächlich, [3]) um durch Gottes Macht umgewandelt, nicht mehr Götzen, sondern den Einen Gott anzubeten." [4])

Aus dem Gesagten lässt sich ferner schliessen, in welche Zeit Eusebius die Entstehung dieses Gebetes verlegt. Wenn er nämlich sagt, der h. Geist habe den Aposteln durch den Psalmisten aufgetragen, Gott durch den eucharistischen Hymnus zu verherrlichen, so war er der Ueberzeugung, dieser Hymnus, das liturgische Dankgebet, verdanke seinen Ursprung apostolischer Anordnung. Ein solches Zeugniss aus diesem Munde ist von grosser Bedeutung, denn Niemand konnte das besser wissen als er. Wollte man aber auch an seinen Worten nergeln, so wird man doch zugeben, wenn der im dritten Jahrhundert geborene Eusebius das Dankgebet für eine apostolische Institution erklärt, so muss es schon im zweiten Jahrhundert so vorhanden gewesen sein, wie er es in dem Commentar zu den Psalmen beschreibt, oder wie es zu Anfang des vierten Jahrhunderts üblich war. Denn die Annahme wird keine Vertreter finden, das Dankgebet seiner Zeit habe anders gelautet, als das von ihm

---

[1]) Das Eingangs dieses Paragraphs Gesagte genügt allein schon zu dem Beweise, dass Eusebius unter dem Dankhymnus nicht die Predigt oder Glaubensregel meint, sondern ein Gebet.

[2]) Das ist auch die Lehre des Chrysostomus, denn unter den Geboten sind nicht etwa der Decalog, sondern die mirabilia, prodigia und judicia zu verstehen.

[3]) *Μεγίστης γὰρ ἐδέοντο εὐχῆς.* Würde der Artikel nicht fehlen, so könnte man übersetzen, „des grössten Gebetes," des Dankgebetes, bedurften sie. Davon aber auch abgesehen, beziehen sich diese Worte doch in erster Linie auf das Dankgebet, sofern dieses ebenso eine Belehrung über den Einen Gott enthielt, als der Anbetung desselben Ausdruck gab.

[4]) In psl. 65. v. 4. p. 650.

Digitized by Google

in den Grundlinien gezeichnete. Dazu kommt, dass der obigen Erörterung zufolge Eusebius in der Beschreibung dieses Gebetes ebenso mit Justin im Einklang steht als mit Chrysostomus, wesswegen das Dankgebet von den Tagen der Apostel bis zu Ende des vierten Jahrhunderts überall dasselbe war. Oder hat vielleicht Eusebius in confessioneller Befangenheit die Liturgie des vierten Jahrhunderts in die ersten drei Jahrhunderte übertragen?

5. Schliesslich ist noch das zu dem Dankgebete gehörende Trisagion zu erwähnen. Wie „die Chöre der Engel den reinen und geistigen Opfern als Genossen und Helfer beistehen," [1]) so „singt das ganze Menschengeschlecht mit dem himmlischen Chor der Engel zusammen." [2]) Nach den alten Liturgien geschieht dieses, wenn die Gläubigen in der Feier der Eucharistie mit den Engeln, die darum als ihre Genossen erscheinen, Gott das dreimal heilig zurufen. Auch Eusebius kennt diesen Ritus. „Die Prophezeiung des Isaias, der gemäss die den Herrn umgebenden Seraphim rufen: Heilig, heilig, heilig, der Herr Sabaoth, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit, wurde erfüllt als Christus erschien. Denn die Kirche Christi erfüllt die ganze Welt, den Gott Israels auf dem ganzen Erdkreise lobpreisend." [3]) Die Worte „voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit" sind erfüllt in der über die ganze Welt verbreiteten Kirche, da aber auch die ersten Worte: Heilig etc. eine Erfüllung fordern, ist ihre Recitation unter dem nicht zufällig gewählten Ausdrucke: „den Gott Israels lobpreisend" zu verstehen. Die Stellung, welche das Trisagion in dem Dankgebete einnahm, ist aus den Schriften des Eusebius nicht näher zu erkennen.

§. 14.

Consecration und Opfer.

In dem christlichen Gottesdienste brachten die Gläubigen „das unblutige und logische Opfer Gott durch Jubel dar, da sie einstimmig die Danksagung zu ihm emporsandten in dem h. Dienste, und zwar, entsprechend dem neutestamentlichen Cultus, in unblutigen, immateriellen und geistigen Opfern." [4]) Das neue

---

[1]) In psl. 19. 4. p. 75.

[2]) De laud. Const. 10. p. 1171.

[3]) In psl. 71. p. 418. a.

[4]) In psl. 88. 19. p. 1095. a.

Digitized by Google

Lied, der eucharistische Hymnus, war nicht nur die wahre Lehre über die Opfer,[1]) sondern selbst ein Opfer des Lobes, das Gott statt der blutigen Opfer dargebracht wurde.[2]) Denn die Heiligen verrichteten täglich durch Gebete gotteswürdige Opfer.[3])

Diese Gebetsopfer bildeten jedoch nur einen Theil der neuen Opfer, sie waren blos der Jubel, unter dem das Andenken des Opfers des Lammes vollzogen (*ποτουμενοι*) wurde.[4]) Das Opfer des Lammes selbst brachte man auf dem Altare dar, weswegen sich in allen christlichen Kirchen solche befanden. „Dem Einen Herrn", sagt Eusebius, „ist ein Altar für die unblutigen, geistigen Opfer, gemäss den neuen Mysterien des neuen Bundes, auf dem ganzen Erdkreise errichtet und damit die isaianische Verheissung (Is. 19. 19.) erfüllt.[5]) Weil aber der Altar, den Isaias in Aegypten errichtet (*ἱδρυθήσεσθαι*) sieht, ein materiell-sinnlicher war, musste es auch der christliche sein, den er vorbildete; abgesehen davon, dass Gebetsopfer einen Altar gar nicht bedürfen. Das von den Gläubigen dargebrachte Opfer kann deshalb kein blosses Gebetsopfer gewesen sein, sondern Christus selbst opferte sich in der Eucharistie auf dem Altare. „Jene unblutigen und logischen Opfer," sagt Eusebius, „welche durch Gebete und eine nicht auszusprechende Theologie geschehen, wer anders hat sie seinen Anhängern zu vollziehen übergeben (*ἐπιτελεῖν παρέδωκε*) als unser Erlöser? Deshalb (*διό*) sind auf dem ganzen Erdkreise Altäre aufgestellt und Kirchen geweiht und werden heilige Liturgien geistiger und logischer Opfer zu dem Einen allherrschenden Gott von allen Völkern emporgesendet."[6]) Die Worte „durch eine nicht auszusprechende Theologie" werde das Opfer vollzogen, sind mit Rücksicht auf die Arcandisciplin gewählt. Sie verbot, das Mysterium auszusagen, durch welche das Opfer geschah. Es geschah aber durch Worte, welche Jesus seinen Anhängern mit dem Auftrage übergab, dasselbe zu vollziehen. Will man nun nicht eine geheime Ueberlieferung annehmen, so können diese Worte bloss die eucharistischen Einsetzungsworte gewesen sein. Durch sie wurde demnach das auf dem Altare dargebrachte neue Opfer vollzogen. Es bedarf jedoch keiner Schlüsse und Folgerungen, der Bischof von Cäsarea sagt dieses selbst. „Die alttestament-

---

[1]) In psl. 39. p. 359. a.

[2]) In psl. 32. 2. p. 282. a.

[3]) Praepar. evang. l. 4. c. 4. p. 299.

[4]) In psl. 65. 2. p. 647. c. cf. S. 54. not. 2.

[5]) *Τούτῳ θυσιαστήριον ἀναίμων καὶ λογικῶν θυσιῶν, κατὰ τὰ καινὰ μυστήρια τῆς νέας καὶ καινῆς διαθήκης, καθ' ὅλης τῆς ἀνθρώπων οἰκουμένης ἀνεγήγερται.* Dem. evang. l. 1. c. 6. p. 61. a.

[6]) De laudib. Const. c. 16. p. 1221.

Digitized by Google

lichen Opfer wurden alsbald nach seinem vollkommenen und gotteswürdigen Opfer aufgehoben, welches er, das die Sünden der Welt hinwegnehmende Lamm Gottes, selbst darbrachte, da er sich für unsere Sünden dahingab. Dieses Opfer, das er gemäss den neuen Mysterien des N. B. allen Menschen übergab, hob die alttestamentlichen Opfer auf . . . Wann sind aber die des N. B. bestätigt worden, als damals, da der Erlöser im Begriffe war, das grosse Mysterium seiner Hingabe in den Tod zu vollbringen, in der Nacht, da er überliefert wurde, und die Symbole der an sich unaussprechbaren Worte des N. B. seinen Jüngern übergab?" [1]) Jeder Christ weiss, diese Symbole sind Brod und Wein, und diese Worte lauten: Das ist mein Leib, das ist mein Blut. Das Sprechen dieser Worte über Brod und Wein bewirkt also nach Eusebius das neutestamentliche Opfer, wie er in dem Folgenden noch näher erklärt: „Ich glaube, die Worte: „Gratiosi oculi ejus a vino" und „albi dentes ejus ut lac", beziehen sich auf Geheimnisse des N. B., auf die Freude jenes Weines, welchen der Herr seinen Jüngern mit den Worten gab: Nehmet, trinket, das ist mein Blut, das für euch vergossene zur Nachlassung der Sünden. Thuet dies zu meinem Andenken . . . Ferner gab er seinen Jüngern die Symbole seiner göttlichen Oekonomie, indem er ihnen befahl das Bild seines eigenen Leibes zu machen (*τὴν εἰκόνα τοῦ ἰδίου σώματος ποιεῖσθαι*). Denn da nicht mehrere blutige Opfer dargebracht werden sollten, setzte er den Gebrauch des Brodes als Symbol seines eigenen Leibes ein (*ἄρτῳ δὲ χρῆσθαι συμβόλῳ τοῦ ἰδίου σώματος παρεδίδου*)." [2]) In diesem Citate besitzen wir eine authentische Erklärung der obigen Stellen. „Die unaussprechbaren Worte des N. B." sind die Einsetzungsworte, die „Symbole", über welche sie gesprochen wurden, sind Brod und Wein, „die unblutigen und logischen Opfer, welche er seinen Jüngern zu vollziehen übergab," sind das Bild seines eigenen Leibes, welches er ihnen zu machen befahl, „das vollkommene und gotteswürdige Opfer, welches die a. t. Opfer aufhob," ist der Gebrauch des Brodes als Symbol seines eigenen Leibes. Ist aber das Opfer, das auf den Altären des ganzen Erdkreises zur Zeit des Eusebius dargebracht wurde, das eucharistische Opfer, dann richtet sich die Annahme, das Opfer und der Opferbegriff habe

---

[1]) *Ἧς θυσίας πᾶσιν ἀνθρώποις κατὰ τὰ καινὰ μυστήρια τῆς καινῆς διαθήκης παραδοθείσης, τὰ τῆς παλαιᾶς περιήρητο . . . Πότε δὲ τὰ τῆς διαθήκης τῆς καινῆς ἐδυναμοῦτο, ἢ ὅτε ὁ σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν, μέλλων τελεῖν τὸ μέγα μυστήριον τὴν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ παρόδου, ᾗ νυκτὶ παρεδίδοτο, τὰ σύμβολα τῶν κατ' αὐτὸν ἀπορρήτων τῆς καινῆς διαθήκης λόγων τοῖς αὐτοῦ παρεδίδου μαθηταῖς*; Demonst. evang. l. 8. a. Daniele p. 629. a.

[2]) Demonst. evang. l. 8. a. Genesi p. 595. a.

Digitized by Google

erst um die Mitte des dritten Jahrhunderts in den katholischen Gottesdienst und Glauben Eingang gefunden, von selbst.

Aus dem obigen Satze, „dieses Opfer sei allen Menschen übergeben worden," möchten vielleicht Einige schliessen, es sei das ein von Allen verrichtetes und darum dennoch ein Gebetsopfer gewesen. Denn wie das specielle Priesterthum ein Opfer im strengen Sinne voraussetze, so das allgemeine Priesterthum ein geistiges Opfer. Eusebius lässt jedoch für eine solche Annahme keinen Raum, sondern wie er für das n. t. Opfer einen eigentlichen Altar postulirt, so auch ein eigenes Priesterthum.[1]) „Unser Erlöser Jesus," sagt er, „vollzieht durch seine Diener (*θεραπευτῶν*) nach der Art Melchisedechs das, was zur menschlichen Hierurgie gehört. Wie dieser, ein Priester der Heiden, keine materiellen Opfer darbrachte, sondern blos Wein und Brod, so zuerst auch unser Herr und Erlöser, hernach aber die von ihm eingesetzten Priester unter allen Völkern, die, nach den kirchlichen Vorschriften ein geistiges Opfer vollziehend, durch Wein und Brod die Mysterien seines Leibes und Blutes andeuten.[2]) Melchisedech hat diese Mysterien im göttlichen Geiste vorhergesehen und bediente sich der Bilder des erst in der Zukunft Eintretenden, wie Moses bezeugt, wenn er sagt: Melchisedech, König von Salem, brachte Brod und Wein dar. Er war aber ein Priester des Allerhöchsten und segnete Abraham." [3])

Dadurch sollte evident bewiesen sein, dass zur Zeit des Eusebius in der ganzen Welt die christlichen Priester die Einsetzungsworte über Brod und Wein sprachen, wodurch diese zum Leib und Blut Christi wurden. Durch diesen Akt, den sie in der Liturgie auf dem Altare vornahmen, opferten sie zugleich, oder vielmehr Christus durch sie, den Leib und das Blut Jesu Gott auf. Lehrsätze und Riten, welche confessionelle Gegensätze betreffen, sieht man jedoch misstrauisch an und sucht sie wo möglich umzudeuten, deswegen bitten wir den Leser um Entschuldigung, wenn wir Eusebius in dieser Sache noch einmal das Wort geben. Von der Aufhebung der a. t. und Einsetzung der n. t. Opfer handelnd (Dem. ev. p. 84.) sagt er, „die alten Opfer hörten auf, als das vollkommene Opfer erschien, wie schon die Propheten vorhersagten (p. 86. d.). Dieses

---

[1]) Die Zusammengehörigkeit von Opfer und Priesterthum gilt Eusebius ganz allgemein. „Als die Egypter dem Gott des Alls opferten, wurden sie auch des Priesterthums (*ἱερωσύνης*) gewürdiget." Dem. evang. l. 1. c. 6. p. 60. d.

[2]) *Ἔπειτα οἱ ἐξ αὐτοῦ πάντες ἱερεῖς ἀνὰ πάντα τὰ ἔθνη τὴν πνευματικὴν ἐπιτελοῦντες κατὰ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς θεσμοὺς ἱερουργίαν, οἴνῳ καὶ ἄρτῳ, τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος αἰνίττονται τὰ μυστήρια.*

[3]) Demonst. evang. l. 5. c. 3. p. 366. d.

Digitized by Google

Opfer ist Christus, der nach Isaias als ein Lamm (statt der ehemaligen Thieropfer) geschlachtet wurde (Is. 53. 7) und uns dadurch von Sünden befreite (l. c. v. 4 u. 9). Er ist das Sühnopfer für die ganze Welt, Juden und Griechen (p. 88 a u. b), durch das wir aus den Heiden (Bekehrten) Nachlassung der Sünden finden, wie die Juden, welche auf dasselbe ihre Hoffnung setzen, von dem Fluche des mosaischen Gesetzes befreit werden, wenn sie das Andenken an dasselbe, das Gedächtniss seines Leibes und Blutes, täglich feiern und dadurch dem alten Opfer gegenüber zu einem besseren Opfer und Opferdienste gelangt sind, wenn sie es nicht mehr für recht halten in die ersten und schwachen Anfänge, Symbole und Bilder zurückzufallen, anstatt die Wahrheit selbst zu umfassen. [1]) Naturgemäss sollen sie sich an Christus halten, der uns vom Fluche erlöst hat, da er zum Fluche für uns wurde. Er hat nämlich, um uns von Sünde und Fluch zu befreien, Schmach, Bande, Schläge und zuletzt die Trophäen des Fluches (das Kreuz) auf sich genommen. Nach all diesem [2]) hat er sich als bewunderungswürdiges Opfer, als auserlesenes Schlachtopfer, dem Vater zu unserem Heile dargebracht, und uns ein Gedächtniss übergeben, um es als Opfer dem Vater ununterbrochen darzubringen. [3]) David, der das Künftige im göttlichen Geiste voraussah, hat darum geweissagt: Er zog mich aus der Grube des Elendes . . . und legte in meinen Mund ein neues Lied, einen Lobgesang auf unseren Gott (Psl. 39. 3—4). Was das für ein neues Lied sei, erklärt er in den Worten: Schlachtopfer und Speiseopfer hast du nicht verlangt, aber einen Leib mir zubereitet, Brandopfer und Sündopfer hast du nicht begehrt. Da sprach ich: Siehe ich komme. Im Haupte des Buches (Buchrolle) ist von mir geschrieben, deinen Willen zu thun. Ich habe

---

[1]) *Τὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος τὴν ὑπόμνησιν ὁσημέραι ἐπιτελοῦντες, καὶ τῆς κρείττονος ἢ κατὰ τοὺς παλαιοὺς θυσίας τε καὶ ἱερουργίας ἠξιωμένοι, οὐκ ἔθ' ὅσιον ἡγούμεθα καταπίπτειν ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα, σύμβολα καὶ εἰκόνας, ἀλλ' οὐκ αὐτὴν ἀλήθειαν περιέχοντα.* p. 88. c.

[2]) Wen erinnert dieser Uebergang vom Leiden Christi zur Einsetzung der Eucharistie nicht an die alten Liturgien? Die clementinische sagt: „Eingedenk dessen, was er für uns erduldet, sagen wir Dank und erfüllen so seine Anordnung. In der Nacht, in welcher er überliefert wurde, nachdem er Brod in seine Hände genommen etc.“ Probst, Litg. der ersten Jahrh. S. 270. In der des Jacobus heisst es: „Christus . . . der selbst sündelos für uns Sünder den . . . Kreuzestod für uns hinnahm. In der Nacht, da er verrathen wurde etc.“ l. c. S. 308.

[3]) *Μετὰ δὴ πάντα οἷόν τε θαυμάσιον θῦμα καὶ σφάγιον ἐξαίρετον τῷ πατρὶ καλλιερησάμενος, ὑπὲρ τῆς ἁπάντων ἡμῶν ἀνήνεγκε σωτηρίας, μνήμην καὶ ἡμῖν παραδοὺς, ἀντὶ θυσίας τῷ θεῷ διηνεκῶς προσφέρειν.* p. 89. b.

Digitized by Google

es gewollt, und, fügt er bei, die Gerechtigkeit in deiner grossen Kirche verkündiget. (Ps. 39. 7—10). Damit hat er gelehrt, statt der alten Opfer . . . sei die Ankunft Christi im Fleische und sein erneuerter (verklärter) Leib Gott dargebracht worden.[1]) Dieses selbe verkündiget er seiner Kirche als ein grosses prophetisch vorausgesagtes Geheimniss. Das Gedächtniss dieses Opfers auf dem Altare durch die Symbole seines Leibes und seines erlösenden Blutes nach dem Gesetze des neuen Bundes zu vollbringen,[2]) werden wir gleichfalls von dem Propheten David unterrichtet, wenn er sagt: Du hast einen Tisch vor meinem Angesichte bereitet wider die, welche mich bedrängen. Mit Oel hast du mein Haupt gesalbt und mein berauschender Becher, wie herrlich ist er! (Psl. 22. 5). Deutlich bezeichnet er damit die mystische Salbung und die heiligen Opfer des Altares Christi, durch deren Vollziehung wir die unblutigen, logischen, gottgefälligen Opfer während des ganzen Lebens dem Gott über Alles durch seinen höchsten Oberpriester darzubringen gelernt haben.[3]) Auch Isaias hat dieses vorausgesehen, ehe es geschah, denn er sagt: Herr, mein Gott, ich will dich preisen und deinen Namen loben (*ὑμνήσω*), weil du wunderbare Werke gethan hast. (Is. 25. 1). Welches diese Wunderwerke sind, sagt er in Folgendem: Der Herr Sabaoth bereitet allen Völkern ein Mahl, sie trinken Freude, sie trinken Wein, sie werden mit Oel gesalbt auf diesem Berge (l. c. v. 6). Das sind die Wunderwerke, welche Isaias allen Völkern ankündigt. Von der Salbung mit Salbe erhielten die Christen den Namen. Aber auch die Freude des Weines weissagt er den Völkern, das Mysterium des neuen Bundes Christi andeutend, welches bei allen Völkern in der gegenwärtigen Zeit offenbar gefeiert wird.[4]) Diese unkörperlichen und geistigen Opfer verkünden ferner die prophetischen Aussprüche in den Worten: Opfere Gott ein Opfer des Lobes etc. (Psl. 49, 14. 15. Psl. 140, 2. Psl. 50, 9). All das von Anfang an vorhergesagt, wird in der Gegenwart durch

---

[1]) *Ἄντικρυς ἀντὶ τῶν πάλαι θυσιῶν καὶ ὁλοκαυτωμάτων τὴν ἔνσαρκον τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν καὶ τὸ καταρτισθὲν αὐτοῦ σῶμα προσενηνέχθαι τῷ θεῷ διδάξας.* p. 89. d.

[2]) *Τούτου δῆτα τοῦ θύματος τὴν μνήμην ἐπὶ τραπέζης ἐκτελεῖν διὰ συμβόλων, τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος κατὰ θεσμοὺς τῆς καινῆς διαθήκης.* p. 89. d.

[3]) *Τὰ σεμνὰ τῆς Χριστοῦ τραπέζης θύματα, δι, ὧν καλλιεροῦντες τὰς ἀναίμους καὶ λογικὰς αὐτῷ τε προσηνεῖς θυσίας διὰ παντὸς βίου τῷ ἐπὶ πάντων προσφέρειν θεῷ διὰ τοῦ πάντων ἀνωτάτου ἀρχιερέως αὐτοῦ δεδιδάγμεθα.* p. 92. a.

[4]) *Τὸ τῆς καινῆς τοῦ Χριστοῦ διαθήκης μυστήριον αἰνιττόμενος, ὃ παρὰ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ἐναργῶς κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν ἐκτελεῖται.* p. 92. b.

Digitized by Google

die evangelische Lehre unseres Erlösers bei allen Völkern vollbracht, indem die Wahrheit der prophetischen Stimme Zeugniss gibt, durch welche Gott das, nach Abschaffung der mosaischen Opfer, bei uns künftig Seiende weissagt, sprechend: Denn vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange wird mein Name gross werden unter den Völkern und an allen Orten wird meinem Namen Rauchwerk dargebracht und ein reines Opfer. (Malach. 1. 11). Opfern wir also dem allerhöchsten Gott Opfer des Lobes, ein zerknirschtes Herz, fromme Gebete . . . opfern wir Opfer und Weihrauch; bald das Andenken des grossen Opfers nach den von ihm übergebenen Mysterien vollziehend [1]) und Gott für unser Heil durch fromme Hymnen und Gebete Dank darbringend, bald uns selbst ganz ihm weihend und seinem Hohenpriester, dem Logos Leib und Seele heiligend." [2])

Die Stelle ist etwas breit ausgeführt, der Gedankengang aber klar. Das Opfer Christi hat die alttestamentlichen Opfer aufgehoben. Dieses Opfer ist zunächst das Kreuzesopfer, in welchem er seinen Leib und sein Blut zur Vergebung der Sünden hingab. Diesen Leib und dieses Blut hat er ferner der Kirche als das neutestamentliche Opfer hinterlassen, damit sie es statt der alttestamentlichen Opfer dem Vater ununterbrochen darbringe. Dass dem so sei, haben nicht nur die Propheten vorhergesagt, sondern der Augenschein lehrt auch, dass dieses Mysterium in der gegenwärtigen Zeit in der ganzen Welt gefeiert wird. Das neutestamentliche Opfer besteht jedoch nicht nur in dem Opfer des Leibes und Blutes Christi, sondern auch in der Aufopferung unserer Gebete, unseres Herzens und Lebens. Desswegen sollen die Gläubigen beides thun, sowohl das Andenken des grossen Opfers (Kreuzesopfers) nach den von Christus übergebenen Mysterien vollziehen, als sich selbst Gott mit Leib und Seele darbringen.

Das eucharistische Opfer, das Christus selbst durch den Dienst der Priester unter Hymnen und Gebeten darbringt, bildet demnach den Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes. Bei diesem Opfer wirken die Gläubigen mit, [3]) indem sie sich selbst opfernd an Christus anschliessen. Eusebius spricht zwar von den Symbolen des Leibes und Blutes Christi, darum ist ihm aber die Eucharistie kein leeres Sinnbild und die Messe keine blosse Gedächtnissfeier. Das geht evident daraus hervor, dass durch das eucharistische Opfer die alttestamentlichen Opfer, „diese ersten

---

[1]) *Τότε μὲν τὴν μνήμην τοῦ μεγάλου θύματος, κατὰ τὰ πρὸς αὐτοῦ παραδοθέντα μυστήρια ἐπιτελοῦντες.* p. 92. d.

[2]) Demonstr. evang. l. 1. c. 10. p. 84—93.

[3]) *Καὶ σοὶ τῷ τὰς θυσίας ἀναπέμποντι ταῖς εὐχαῖς συναγωνιζόμενοι, ἀναστησόμεθα.* In psl. 19. v. 10. p. 198. b.

Digitized by Google

und schwachen Anfangsgründe, Symbole und Bilder, welche die Wahrheit selbst nicht enthalten,“ [1]) abrogirt und erfüllt werden. Wäre das eucharistische Opfer gleichfalls ein blosses Symbol, das die Wahrheit nicht enthält, wie vermöchte es dieses, und wie könnte es der Kirchenhistoriker „ein vorzüglicheres“ nennen, als die alten Opfer und Hierurgien. [2]) Er spricht von Symbolen der Eucharistie, weil der Leib und das Blut Christi in derselben nicht in der Gestalt des Leibes und Blutes, sondern in der des Brodes und Weines gegenwärtig ist. Denn „das heilsame Gedächtniss feiernd, bringen wir Schaubrode dar, indem wir das Gedächtniss des Erlösers erneuern, das Blut der Besprengung, das des Lammes Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, das unsere Seelen reiniget.“ [3]) Aus diesen Worten, wie aus dem Verhältnisse, in das Eusebius das eucharistische Opfer zu dem Kreuzesopfer stellt, folgt ferner, dass das erste nicht nur ein Lob- und Dankopfer, sondern auch ein Versöhnungsopfer war. „Der Erlöser sagt, ich bringe kein materielles Kalb dar, sondern ein reines, unblutiges Opfer, welches ich selbst in meiner Kirche eingesetzt habe (*ἣν αὐτὸς ἐγὼ συνεστησάμην ἐν τῇ ἐμαυτοῦ ἐκκλησίᾳ*) durch eine unblutige, von Rauchwerk freie Liturgie, durch ein Lobopfer, welches Gott mehr gefällt, als das von Moses vorgeschriebene Kalb . . . Und wahrhaftig, sowohl die Priester, als das ganze (jüdische) Volk hätten Verzeihung und Reinigung der Sünden erhalten, wenn sie dieses Opfer gebraucht und das neue heilsame Testament angenommen hätten.“ [4])

Endlich geht Eusebius in der citirten Stelle [5]) davon aus, dieses neutestamentliche Opfer sei von den Propheten vorhergesagt und durch Christus in der Kirche erfüllt. Wie verträgt sich damit die Annahme, dieses Opfer sei erst zur Zeit Cyprians und durch ihn in die Kirche gekommen? Haben sich die alten Prophezeiungen erst um die Mitte des dritten Jahrhunderts in und durch Cyprian erfüllt? Der berühmte Kirchenhistoriker scheint dieser Annahme nicht zu huldigen, sondern nach seiner und aller gläubigen Christen Ueberzeugung ist dieses mit der Ankunft Christi und durch Christus geschehen. Darum wird wohl die Lehre von dem eucharistischen Opfer so alt sein, als das Christenthum und die Kirche. Oder hat es die göttliche Vorse-

---

[1]) Demonstr. evang. l. 1. c. 10. p. 88. d.

[2]) l. c. p. 88. c.

[3]) *Ἀλλὰ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως προσφέρομεν, τὴν σωτήριον μνήμην ἀναζωπυροῦντες, τό τε τοῦ ῥαντισμοῦ αἷμα, τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ περιελόντος τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κοσμοῦ, καθάρσιον τῶν ἡμετέρων ψυχῶν.* In psl. 91. 2. p. 1169. d.

[4]) In psl. 68. 30. p. 761. c.

[5]) Demonst. evang. l. 1. c. 10. p. 84—93.

Digitized by Google

hung so geordnet, dass die alttestamentlichen Prophezeiungen erst dann in der Kirche in Erfüllung gingen, als die Kirche durch Aufnahme „irriger" Lehren vom „evangelischen Glauben" abfiel? Eusebius weiss nichts hievon.

§. 15.

Fürbitten.

Der Apostel setzt in der Aufzählung der vier Gebetsarten die Eucharistia an die letzte Stelle. Origenes hält sich in der Erklärung derselben an diese Aufeinanderfolge, und deutet darum die Proseuche auf das Dankgebet, die Enteuxis auf die Fürbitten und die Eucharistia auf die Danksagung nach der Communion. Eusebius setzt hingegen die Enteuxis an die letzte Stelle.[1]) Ohne Zweifel eignet sich das Wort Eucharistia mehr zur Bezeichnung des liturgischen Dankgebetes, als die Benennung Proseuche. Bezieht er es aber auf diesen Messtheil, dann musste er, einerseits die Enteuxis, als Bezeichnung der dem Dankgebete folgenden Orationen, der Eucharistia nachsetzen, andererseits die der Communion folgende Danksagung als eine solche, die durch das Wort Eucharistia charakterisirt wird, übergehen. Er schlägt dieses Verfahren ein und liefert damit den sichern Beweis, dass er die apostolischen Gebetsarten, wie Origenes, Ambrosius etc. auf die Messgebete bezieht. Welche andere Ursache sollte ihn auch zu dieser Erklärung und Umsetzung bestimmt haben? Man sieht aber daraus ferner, dass er die von dem Apostel gegebenen Bezeichnungen der Gebetsarten nicht immer festhält. Er nennt die nach der Communion vorkommenden Fürbitten *αἰτήσεις* und *προσευχάς*, wie er dem Dankgebete meistens den Namen Hymnus gibt. In der Sache bleibt er jedoch consequent. Er kennt *δεήσεις* und *προσευχαί* (Gebete über Katechumenen und Büsser und Gläubige) vor dem Dankgebete (*εὐχαριστία*), und Fürbitten (*ἐντεύξεις, αἰτήσεις, προσευχαί*) nach dem Dankgebete. Der Wechsel der Benennungen darf darum nicht irre führen, sondern man behalte einfach die Frage im Auge, kamen nach der Consecration in der Messe Gebete vor und welchen Charakter hatten sie?

Im Allgemeinen ist diese Frage im Obigen bereits beantwortet, sofern Eusebius der Eucharistia die Enteuxis folgen lässt. Doch ist eine weitere Begründung dessen erforderlich. In einer aus Veranlassung der Kirchweihe in Tyrus gehaltenen Rede heisst es,

---

[1]) Vgl. §. 10. S. 45.

Digitized by Google

Jesus selbst sei der Hohepriester aller, der zu dem himmlischen Vater unblutige und geistige Opfer emporsende. „Zuerst (*πρῶτον*) betet er ihn an und erweist er die dem Vater allein gebührende Ehre, hierauf (*εἶτα*) aber bittet er (*παραιτούμενος*), dass er uns allen für immer gnädig und gütig bleiben möge.“ [1]) Da Jesus als Priester „in der Mitte der Kirche“ die Liturgie feiert, besteht die Anbetung in dem mit Hymnen dargebrachten Opfer oder, dem Vorausgehenden zufolge, in dem Dankgebete und der Consecration. Schloss sich aber an die so beschaffene Anbetung ein Bittgebet für die Gläubigen an, so folgte unzweifelhaft der Eucharistia in der Messe die Enteuxis.

Eine weitere Bestätigung enthält die Erklärung des Psalmverses: „Te decet hymnus Deus in Sion et tibi reddetur votum in Israel“. Nach der Bemerkung, dieser Hymnus und diese Euche, die soviel als votum bedeute, dürfe nicht ausserhalb der Kirche recitirt werden (cf. §. 9. S. 40.), fährt Eusebius fort: „Es geziemt sich zuerst (*πρῶτα*) den Schöpfer des Alls und Erlöser durch Hymnen zu preisen, hierauf (*ἔπειτα*) durch Werke dieser Theologie Entsprechendes zu üben in guten Versprechungen (*ἐπαγγελίαις*). Nachdem wir den Hymnus und die Euchai Gott dargebracht haben, haben wir dadurch das Unsrige erfüllt und besitzen wir Vertrauen (*παῤῥησίας*), um zu sagen: ‚Erhöre die Proseuche‘. Absichtlich heisst es Proseuche, und nicht Euche, die ein Versprechen (*ἐπαγγελίαν*) bezeichnet, Proseuche hingegen flehentliche und inständige Bitten (*δεήσεις καὶ ἱκετήρια*), welche der heilige Geist für uns verrichtet eine geeignete Bitte (*ἱκετηρίαν*) an Gott richtend, in den Worten: „Erhöre die Proseuche“. Den folgenden Worten des Psalmes: ‚Ad te omnis caro veniet‘ gemäss flehte der h. Geist für alles Fleisch, damit es zum Herrn bekehrt, ihn anrufe und gnädig finde . . . wie wenn er sagen würde: Nachdem sich die ganze Menschheit vom Götzendienste zu dir, dem allein wahren Gott bekehrt haben wird, sendet sie Hymnen zu dir, bringt Euchai dar, verrichtet Proseuchai und Hiketeriai. Erhöre ihre Proseuche.“ [2])

Nach dem Dankgebete verrichtete man demgemäss in der Messe Fürbitten für die Gläubigen, und da sie Eusebius als einen in der Kirche eingebürgerten Messtheil kennt, so werden sie wohl vor dem Jahre 270, dem Jahre seiner Geburt, vorhanden gewesen sein. So ist es auch, denn Justin und Origenes kennen sie. (cf. §. 6 u. 7.)

Nach Justin verrichten die Christen diese Bitten „durch den Glauben, der in uns ist“, nach Eusebius sprechen sie dieselben

[1]) Histor. eccles. l. 10. c. 4. n. 26. p. 746.
[2]) In psl. 64. 3. p. 628. b. c.

Digitized by Google

mit Vertrauen (παῤῥησίας). Nach Origenes ist die ἔντευξις eine Bitte, die der an Gott richtet, welcher ein grösseres Vertrauen (παῤῥησίαν) hat.[1]) Dieses besitzt der h. Geist, darum bittet er in demselben für die Heiligen (1. c. p. 466.). Desgleichen verrichtet, nach Eusebius, der h. Geist die flehentlichen und inständigen Bitten, welche er in dem Commentar zu dem 25. Psalm ἐντεύξεις nennt, für uns. Selbstverständlich bittet aber der h. Geist in den Gläubigen und durch die Gläubigen; durch den Glauben, durch das Vertrauen, das in ihnen ist, wie Justin sagt. Diesen Punkt, dass die Fürbitte mit Vertrauen verrichtet werde, macht Eusebius noch besonders in der Erklärung des 25. Psalmes geltend, in dessen Gebeten er die ἔντευξις vorgebildet sieht. „Eine ἔντευξις, sagt er, enthält der vorliegende (25.) Psalm, in welchem es heisst: ‚Judica me, Domine, quoniam ego in innocentia mea progressus sum, etc. . . .' David rühmt gleichsam seine Unschuld, sich demüthigend fügt er aber bei: ‚in Domino sperans non commovebor'. Nothwendig schützte er sich also durch die Hoffnung auf Gott und klagt sich selbst an, als Einen, der bewegt, erschüttert und schwach werden könne. Aber ermuthiget durch die Hoffnung auf Gott versichert er, dass ihn nichts beugen werde."[2]) Zu Vers 11 und 12 dieses Psalmes bemerkt er ferner: „Da uns mit demselben Masse gemessen wird, mit dem wir messen, und wir mit demselben Gerichte gerichtet werden, mit dem wir richten, so hebt er (David) deswegen so oft die Unschuld, das ist das Vergessen der Uebel, hervor und die Geduld gegen die, welche sich an ihm versündiget habet, um gleiche Nachsicht für seine begangenen Fehltritte von Gott zu erlangen."[3])

In der ἔντευξις bittet demnach das Kind Gottes, im Vertrauen auf diese Kindschaft, um die göttliche Hilfe, wie um Verzeihung für die Feinde und Verfolger. Das ist im Allgemeinen auch der Inhalt der in der Messe verrichteten Fürbitten. Origenes bemerkt über die Fürbitten (αἴτησις), „sie werden für Grosses und Himmlisches, für sich und für Alle, für Hausgenossen und Freunde eingelegt."[4]) „Das Grosse und Himmlische" ist die göttliche Gnade und Hilfe, die Worte „Hausgenossen und Freunde" zeigen ebenso an, dass für die verschiedenen Stände in der Kirche gebetet wurde, als die Worte „für sich und für Alle", Bitten für die ganze Kirche indiciren. Eusebius weist auf diese Beschaffenheit der Fürbitten hin, wenn er sagt, „die einen Bischöfe pre-

---

[1]) Orig. de. orat. c. 14. p. 464.
[2]) In psl. 25. 1. p. 233. b.
[3]) l. c. p. 236. d.
[4]) Orig. de orat. c. 33. p. 589.

Digitized by Google

digten, die anderen versöhnten Gott durch unblutige Opfer und mystische Hierurgien und brachten ihm flehentliche Bitten (*ἱκετηρίους εὐχάς*) für den allgemeinen Frieden, für die Kirche Gottes, für den Kaiser, den Urheber dessen und seine frommen Kinder dar." [1]) Man wird nicht irren, wenn man diese Stelle mit der oben (h. e. l. 10. c. 4. n. 26. cf. S. 71.) citirten verbindet und sie für eine Erweiterung derselben ansieht, denn auch diese Bitten werden nach der Darbringung der unblutigen Opfer recitirt. Da zudem beide Stellen denselben Gegenstand bei derselben Festfeier besprechen, liegt die Annahme nahe, die Bitten der letzten Stelle seien dieselben, wie die der ersten. Nun sind diese offenbar die der Memento nach der Consecration, also auch jene. Demgemäss enthielten die *ἐντεύξεις* Bitten für den allgemeinen Frieden, die Kirche, den Kaiser und seine Kinder. Ferner betete man in denselben für die Gläubigen, oder da für die Kirche Gottes eine eigene Oration verrichtet wurde, für die Gläubigen der betreffenden Gemeinde und Stadt, Gott möge Allen Helfer und Beschützer sein. Das ist aber der Inhalt der nach der Consecration recitirten Fürbitten, weswegen sie zur Zeit des Eusebius in der Liturgie vorhanden sein mussten. Da zudem die Uebereinstimmung der von Origenes und Eusebius beschriebenen Fürbitten zu Tage liegt, kann sich der Leser selbst seine Gedanken über diese „spätere Zuthat" machen.

Mehr Schwierigkeiten bereitet der Umstand, dass Eusebius ausser dem Hymnus (Dankgebet, *εὐχαριστία*) und dem flehentlichen Gebete (*προσευχή*, *ἔντευξις*) noch eine *εὐχή* erwähnt. „Nachdem sich, sagt er, die ganze Menschheit vom Götzendienste zu dir, dem allein wahren Gott, bekehrt haben wird, sendet sie Hymnen zu dir, bringt Euchai dar, verrichtet Proseuchai und Hiketeriai." [2]) Zwischen dem Hymnus und den Fürbitten kommen in der alten Liturgie die Anamnese (unde et memores), die Epiklese und Exomologese vor. Diese Orationen kann aber der Kirchenhistoriker unter dem Worte Euche nicht verstehen, denn er bemerkt: „Absichtlich heisst es Proseuche nnd nicht Euche, die ein Versprechen (*ἐπαγγελίαν*) bezeichnet, Proseuche hingegen flehentliche und inständige Bitten." l. c. Weil die Anamnese, Epiklese etc. keine Versprechen enthalten, kann er sie mit dem Worte Euche nicht bezeichnen. Hingegen nennen die Kirchenväter die oratio pro fidelibus eine Euche, und da sich diese oratio in den

---

[1]) *Θυσίαις ἀναίμοις καὶ μυστικαῖς ἱερουργίαις τὸ θεῖον ἱλάσκοντο, ὑπὲρ τῆς κοινῆς εἰρήνης, ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ, αὐτοῦ τε βασιλέως, ὑπὲρ τοῦ τοσούτων αἰτίου, παίδων τ' αὐτοῦ θεοφιλῶν, ἱκετηρίους εὐχὰς τῷ θεῷ προσαναφέροντες.* De vita Const. l. 4. c. 45. p. 1022.

[2]) In psl. 64. p. 628.

Digitized by Google

Fürbitten nach der Consecration wiederholte, kann man die Euche des Eusebius auf dieses Fürbittengebet oder die nach der Consecration wiederholte oratio pro fidelibus, beziehen. Wenn aber, wird man fragen, die Euche das Fürbittengebet ist, was für ein Gebet bezeichnet dann die dieser Euche folgende Proseuche? Die Antwort ertheilen die alten Liturgien. Nach den von dem Bischofe gesprochenen Fürbitten, die mit einer Doxologie und dem Amen des Volkes geschlossen wurden, trat der Diacon auf und wiederholte die Fürbitten mit beinahe denselben Worten, die der Bischof gebrauchte. Diese Fürbitten erscheinen zudem als flehentliche Bitten (δεήσεις), denn, wenn der Bischof in den Fürbitten der clementinischen Liturgie das Wort παρακαλοῦμεν gebraucht, bedient sich der Diacon des Ausdruckes δεηθῶμεν. [1]) Man sieht, das steht im vollen Einklange mit dem von Eusebius gemachten Unterschiede zwischen εὐχή und προσευχή und er ist, meines Wissens, der erste Schriftsteller, der diese in den Liturgien stehende δέησις des Diacons bezeugt. Weil nämlich die Fürbitte des Bischofes und die Bitte des Diacons inhaltlich zusammenfloss und die Kirchenväter die Gebete der missa fidelium nicht genau beschreiben, erklärt sich ihr Schweigen leicht. Eusebius wurde hingegen durch die Erklärung der betreffenden Psalmworte hiezu veranlasst. [2])

§. 16.

Communion.

„Te decet hymnus Deus in Sion, et tibi reddetur votum (εὐχή) in Jerusalem. Exaudi orationem meam, ad te omnis caro veniet," lautet der Eingang des 64. Psalmes. Eusebius bezieht die letzten Worte zwar auf die vom Götzendienste befreite Menschheit im Allgemeinen (cf. S. 71), in diesem Zusammenhange kommt denselben jedoch noch eine speciellere Bedeutung zu. Nach dem Dankgebete, der Euche und Proseuche (cf. S. 80) kommt alles Fleisch, die bekehrte Menschheit, zu dir; das ist die, von Eusebius nicht hervorgehobene, aber thatsächlich hergestellte Verbindung. Nach diesen Gebeten wurde aber, laut dem Zeugniss der alten Liturgien, die Communion gespendet, auf sie sind darum die Worte:

---

[1]) A. c. l. 8. c. 13.

[2]) Ueber die Recitation des Vater unser wird Seite 101 gehandelt werden. Eusebius gedenkt desselben nicht nur nicht, sondern deutet vielmehr an, es sei in der Liturgie nicht gebetet worden. Die Verwandtschaft der von ihm beschriebenen Liturgie mit der clementinischen macht sich auch nach dieser Seite hin geltend.

Digitized by Google

„ad te omnis caro veniet" zu beziehen. Ein förmlicher Beweis lässt sich allerdings hiefür aus den Schriften des Kirchenhistorikers nicht herstellen, doch lehrt er unzweifelhaft die Spendung der Communion nach der Consecration, da das Brod erst durch diese zum Leibe des Erlösers wurde. „Denn", sagt er, „wir Kinder des neuen Bundes feiern jeden Sonntag unser Pascha, da wir immer den Leib des Erlösers (*τοῦ σώματος τοῦ σωτηρίου*)[1] geniessen, immer das Blut des Lammes empfangen."[2] Christus „reicht uns nämlich das himmlische Brod, sich selbst" (*τὸν ἐπουράνιον ἄρτον, αὐτὸς ἑαυτόν*).[3]

„Jeden Sonntag," bemerkt er ferner, „kann man die sehen, welche die heilige Speise, den heilsamen (*σωτηρίου*) Leib empfangen und nach dem Empfange den Geber und Spender der Leben verleihenden Speise anbeten . . . Weil vor ihm sich alle Kniee beugen, derer im Himmel, auf der Erde und unter der Erde, fügt der Psalm bei: in conspectu ejus cadent omnes qui descendunt in terram, oder nach Aquila, in vultum ejus flectent se omnes qui descendunt in pulverem. Dadurch stellt er offenbar die Haltung derer dar, welche in der Kirche Gottes die Kniee beugen und mit dem Angesichte die Erde berührend, diese Art anzubeten beobachten."[4] Daraus geht hervor, wie man die Gläubigen communiciren sah, sah man sie auch anbeten. Die Anbetung war also ein äusserer Act, und man wird aus diesen Worten schliessen dürfen, dieser äussere Act bestand in dem Beugen der Kniee etc. Wann fand dieser äussere Act der Anbetung statt? Eusebius sagt, nach dem Empfange (*μετὰ τὸ φαγεῖν*). Aquila bemerkt: Angesichts seiner (gegen sein Angesicht hin) beugen sie die Kniee (*εἰς πρόσωπον αὐτοῦ κάμψουσι*) und Eusebius fügt diesen Worten bei, sie beziehen sich auf den Anbetungsritus. Beides gibt einen guten Sinn. Nach dem Empfange der Communion fand eine Danksagung statt, an deren Schluss der Diacon, laut der clementinischen Liturgie, sprach: „Neiget euch Gott durch seinen Christus und empfanget den Segen." Sofort sprach der Bischof eine Oration, deren erster Theil zweifellos eine An-

---

[1]) Montfaucon bemerkt über den Gebrauch des Wortes *σωτήριος* von Seiten des Eusebius: Parem cautelam adhibeas in voce *σωτήριος* pro utroque genere masculino et feminino usurpari solita, cujus prior significatio est salutaris; sed frequentiori usu apud ecclesiasticos, salvatoris vertenda est: sic *ἡ σωτήριος διδασκαλία*, salutaris doctrina; aptius autem vertas, Salvatoris doctrina; eodem modo apud Athanasium, *τὸ σωτήριον μαρτύριον*, martyrium sive ecclesia Servatoris. In his vero commentariis sic fere semper intelligas. Eusebii Pamph. opera tom. V. p. 61.

[2]) Euseb. De solemnitate paschali c. 7. p. 702. t. 6.

[3]) In psl. 80. 17. p. 981. a.

[4]) *Ἐν ᾗ* (scl. *ἐκκλησίᾳ*) *γόνατα κλίναντες, καὶ τὰ μέτωπα εἰς γῆν ἐρείσαντες, τοῦτον προσκυνεῖν εἰώθασι τὸν τρόπον.* In psl. 21. 30. p. 213. c. d.

Digitized by Google

betung, deren zweiter Theil eine Bitte enthielt. Während dieser Oration neigten sich die Gläubigen, oder wie Eusebius sagt, sie beugten die Kniee und berührten mit dem Angesicht die Erde.

Die zweite Annahme erhält eine Stütze durch die Worte des Chrysostomus. „Mit schrecklicher Stimme, wie ein Herold, die Hand in die Höhe hebend, Allen sichtbar, ruft der Priester die Einen einladend, die Anderen abhaltend: das Heilige den Heiligen.“ [1]) Hielt, kann man fragen, der Bischof mit der Hand die Eucharistie in die Höhe und sanken die Gläubigen Angesichts derselben in die Kniee, die Worte der Anbetung sprechend: „Einer ist heilig, Einer Herr, Einer Jesus Christus, zum Ruhme Gottes des Vaters, gepriesen in Ewigkeit. Amen?“ Auch diese Annahme empfiehlt sich, obwohl die erste, wegen der ausdrücklichen Worte des Eusebius, den Vorzug verdient.

Die von Eusebius gegebene Darstellung der Messe steht sowohl bezüglich ihres Wesens als Opferhandlung, wie hinsichtlich ihrer Haupttheile und deren Aufeinanderfolge, oder ihres Ritus mit den Angaben der christlichen Schriftsteller vor und nach ihm in einem solchen Einklang, dass man nicht zweifeln kann, die Liturgie war von den Tagen des h. Justin, bis auf Basilius dieselbe und trug den Charakter der clementinischen Liturgie an sich. Eusebius stand aber auf der Grenzscheide des dritten und vierten Jahrhunderts und als erprobter Geschichtsforscher war er mehr als jeder Andere befähiget, von dem, was vor und zu seiner Zeit geschehen war und geschah, Zeugniss zu geben. Darum besitzen seine Nachrichten über den christlichen Gottesdienst einen hohen Werth. Von einer Aenderung desselben, die um das Jahr 300 vor sich gegangen wäre, findet sich bei ihm keine Spur. Im Gegentheile sagt er wiederholt, die Art und Weise der Messfeier sei in allen Kirchen dieselbe. Was aber um das genannte Jahr überall in Uebung war, musste geraume Zeit vorher entstanden, musste aus einer gemeinsamen Quelle geflossen sein und von einer alle Kirchen bindenden Autorität abstammen. Diese Quelle und Autorität ist die der Apostel, wie Eusebius nicht etwa vereinzelt und vorübergehend, sondern in dem, seinem ganzen Commentar zu den Psalmen zu Grunde liegenden Satze bezeugt, dem Satze, die Feier der christlichen Liturgie ist von den Propheten vorhergesagt und der h. Geist ertheilte in diesen Prophezeiungen den Aposteln den Auftrag, die im alten Bunde enthaltenen Vorbilder durch Einführung und Ausgestaltung der christlichen Messe zu

---

[1]) Chrysost. ad Hebr. h. 17. n. 5. p. 171.

Digitized by Google

erfüllen. Diesem Auftrage sind sie nachgekommen, das beweist der in der ganzen Christenheit gefeierte Gottesdienst.

Auf wissenschaftlich-historischem Boden stehend, kann man dem Zeugnisse eines solchen Mannes gegenüber, von einer Umgestaltung des Wesens der Messe, durch die Aufnahme des Opferbegriffes in dieselbe zu Ende des dritten Jahrhunderts, kann man von einer Aenderung des Ritus, durch die Beifügung neuer Orationen (Fürbitten), und alles dessen, was der Opferbegriff mit sich brachte, nicht sprechen. Allerdings bezeugt Cyprian die Lehre vom eucharistischen Opfer, damit ist aber weder bewiesen, dass es vor ihm nicht da war, noch dass diese von ihm „erfundene" Lehre und der ihr entsprechende Ritus fünfzig Jahre nachher, durch ihn Eingang in allen Kirchen des Occidents gefunden habe. Weiss man denn nichts davon, wie zähe der Orientale am Ueberlieferten hält? Um die angebliche Erfindung Cyprians aufrecht zu erhalten, wird man das Zeugniss des Eusebius über die Messe entkräften müssen und das wird schwer fallen.

II. Artikel.

Die Messe von Jerusalem nach den Schriften des h. Cyrillus. Geb. c. 315, gest. 386.

§. 17.

Beschaffenheit der ältesten Liturgie in Jerusalem.

Die von Cyrill beschriebene Liturgie war die in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts in Jerusalem gebräuchliche, das darf man, als allgemein zugegeben, voraussetzen. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie war diese Liturgie vor dem vierten Jahrhundert beschaffen?

Die Orientalen schreiben die uranfänglich in dieser Kirche celebrirte Messe dem ersten und hervorragendsten Bischofe derselben, dem Apostel Jacobus, zu, die darum Liturgie des Jacobus genannt wurde. Gegen diese Ueberlieferung ist auch nichts einzuwenden, im Gegentheil spricht vieles für sie. Denn da in der apostolischen Zeit, als Jacobus noch allein von allen Aposteln in dieser Stadt als Bischof lebte, das Brodbrechen sich zur Feier der Eucharistie gestaltete, wird diese Umwandlung in Jerusalem dem dortigen Bischofe zugeschrieben werden müssen.

Jerusalem ging unter Titus zu Grunde, so dass von der ganzen Stadt nur drei Thürme und eine Mauer auf der Westseite übrig blieben. Allein die Anhänglichkeit an die h. Stätte übte

Digitized by Google

auf die Juden eine solche Anziehung, dass sie sich alsbald auf den Trümmern derselben wieder ansiedelten. Dessgleichen liessen Christen, die kein geringeres Interesse an diesen Orten hatten, sich daselbst nieder. Zum Beweise dessen dient, dass sich von dem Apostel Jacobus bis auf Kaiser Hadrian fünfzehn Bischöfe in ununterbrochener Succession folgten, die der Abkunft nach alle Juden waren. [1]) Die ununterbrochene Succession so vieler Bischöfe lehrt ferner, dass die Ansiedlung alsbald nach der Zerstörung der Stadt stattfand und dass mit dem Jahre 71 eine Aenderung in der durch Jacobus festgesetzten Ordnung des Gottesdienstes nicht eintrat.

Unter Kaiser Hadrian erfolgte eine zweite Zerstörung der theilweise wieder aufgebauten Stadt (a. 136.). Zugleich erliess er den Befehl, kein Jude dürfe die Umgegend der ehemaligen Stätte betreten. Nicht einmal aus der Ferne durften sie den heimathlichen Boden sehen, so dass die von Hadrian neu gegründete Aelia von den alten Bewohnern völlig frei und von fremden Ankömmlingen bewohnt, ein römischer Ort wurde. [2])

2. Demnach hat man es mit zwei sehr verschiedenen Städten zu thun. Die Einwohnerschaft des alten und vor Hadrian wiederaufgebauten Jerusalems bildeten Juden und Judenchristen; die nach Hadrian erbaute Aelia war hingegen ausschliesslich von Heiden und Heidenchristen bewohnt. Eusebius bemerkt hierüber, dass bis zur Belagerung der Juden unter Hadrian fünfzehn Bischöfe daselbst einander gefolgt seien, welche, ihrer Abstammung nach sämmtlich Juden, die Lehre Christi aufrichtig annahmen und ihr bischöfliches Amt aufrichtig verwalteten. Denn in jener Zeit bestand die ganze Kirche aus jüdischen Gläubigen, die von den Aposteln bis zur Belagerung (unter Hadrian) daselbst verweilten, in welcher die Juden sich abermal gegen die Römer empörten und in grossen Kämpfen überwunden wurden." [3]) Diese Sachlage fordert die Annahme, dass sich die christlichen Einwohner in dem bürgerlichen Verkehre, wie im Gottesdienste der aramäischen Sprache bedienten. Wenn daher Bickell sagt, eine syrische Uebersetzung der Jacobusliturgie habe schon zur Zeit der ersten Anfänge einer syrisch redenden Christenheit existirt und der syrische Text stelle im Allgemeinen die älteste Form der Messe von Jerusalem treuer dar als der griechische, so wird man an eine syrische Uebersetzung aus dem Aramäischen denken müssen. Denn es ist schwer glaublich, dass eine aus Judenchristen bestehende Gemeinde ihren Gottesdienst in griechischer Sprache

[1]) Cyrill. cat. 14. n. 15. p. 844.
[2]) Euseb. h. e. l. 4. c. 6. p. 226. ed. Zimmermann.
[3]) Euseb. h. e. l. 4. c. 5.

Digitized by Google

hielt. Redete doch der Apostel Paulus die Einwohner der Stadt in hebräischer Sprache an,[1]) um sich dadurch Gehör zu verschaffen; ein Beweis, wie abgeneigt die Juden Jerusalems damals den Griechen waren. Wenn sich ferner die eucharistische Feier aus dem Pascharitus herausbildete, wie das Bickell nachgewiesen, so wird die Celebration der Messe in der ältesten Zeit wohl nicht in griechischer Sprache stattgefunden haben.

Anders verhielt es sich in der nach der zweiten Zerstörung erbauten Stadt Aelia. Von fremden Ankömmlingen, mit Ausschluss aller Juden bewohnt, wurde in ihr sicher die aramäische Sprache durch die griechische ersetzt. Unter diesen Ankömmlingen befanden sich aber auch Christen. Eusebius spricht dieses in den Worten aus: „Hierauf hörten die Bischöfe aus der Beschneidung auf" und noch deutlicher in dem Satze: „Da die Kirche daselbst aus Heidenchristen bestand, so war der erste, welcher das bischöfliche Amt (*λειτουργίαν*) nach denBischöfen aus der Beschneidung daselbst verwaltete, Marcus." [2]) Weil man aber den Ankömmlingen den Gottesdienst nicht in einer ihnen fremden Sprache gehalten haben wird, so wurde jetzt die alte Jacobusliturgie in das Griechische übersetzt, oder, wenn man sich an dem Worte „übersetzen" stossen sollte, wurde von dieser Zeit an die vor der zweiten Zerstörung übliche Celebration der Messe in griechischer Sprache abgehalten. Denn es ist nicht anzunehmen, dass mit der Zerstörung der Stadt der alte Ritus ihrer Feier aufhörte und die dortigen Christen sich etwa der in Cäsarea oder Antiochien gebräuchlichen Messfeier bedienten. Wenigstens zeigt die heutige Consecrationsformel der Jacobusliturgie, dass sie die von den Aposteln herrührende ist. [3]) Von allen weiteren Nachrichten verlassen, kann man blos sagen, diese griechische Jacobusliturgie wurde zur Zeit des h. Cyrill in Jerusalem gefeiert, denn am Schlusse der fünften mystag. Katechese erklärt er ausdrücklich, die Liturgie, die er den Neophyten erklärt habe, beruhe auf Ueberlieferungen (*παραδόσεις*). Von einer Veränderung der Messe zwischen den Jahren 136 und 315 findet sich in der ganzen katholischen Welt nirgends eine Spur. Die Annahme ist sogar sehr wahrscheinlich, Cyrillus betone „die Ueberlieferung" deshalb so stark, um die Uebereinstimmung der alten

---

[1]) Act. 21. 40. Auch der Oberste wunderte sich, dass Paulus griechisch verstehe. Es wurde demnach in Jerusalem wenig in dieser Sprache geredet.

[2]) Euseb. h. e. l. 6. n. 3. p. 226.

[3]) Er nahm das Brod . . . gab es uns, seinen Jüngern und Aposteln, sprechend etc. Litg. des Jacobus. cf. Probst, Litg. der ersten Jahrh. S. 308.

Digitized by Google

Liturgie mit der von ihm beschriebenen griechischen zu constatiren.

Dagegen lässt sich einwenden, „die Vergleichung der griechischen und syrischen Liturgie des Jacobus zeige auf den ersten Blick, dass die syrische aus der griechischen geflossen sei.“ [1] Allein wir besitzen weder die alte syrische, noch die alte griechische Liturgie des Jacobus, sondern beide so, wie sie durch die Reform zu Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts umgestaltet wurden. Die Abhängigkeit der reformirten syrischen Liturgie von der reformirten griechischen wird aber nicht bestritten. Was sodann die Reform der Jacobusliturgie betrifft, so wird Niemand, der in diesen Dingen selbst nur oberflächlich bekannt ist, bestreiten, dass die jetzige Vorbereitungsmesse der Jacobusliturgie an die Stelle der früheren Katechumenenmesse trat. Zudem bezeugt dieses Jacob von Edessa ausdrücklich und selbst Cyrill deutet auf das in der alten Katechumenenmesse übliche Gebet für die Energumenen hin. „Wenn der unreine Dämon, sagt er, in die Seele des Menschen kommt, der Herr befreie (*ῥύσαιτο*) aber hievon jede Seele der Anwesenden wie der Abwesenden, so kommt er wie ein Wolf . , . Er wirft den Stehenden nieder, er schäumt, zittert etc.“ [2] Cyrillus weiss, dass Besessene in dem Gottesdienste gegenwärtig sind, und das konnte er nur wissen, wenn in Jerusalem, wie anderwärts, in der Katechumenenmesse ein Gebet über die Energumenen verrichtet wurde. Die Messe der Katechumenen hatte also noch zur Zeit des Cyrill eine andere Gestalt, als die reformirte Jacobusliturgie. Die drei Orationen, mit welchen die Anaphora beginnt, sind gleichfalls ein Werk dieser Reform. Desshalb ist die fernere Annahme berechtiget, dieses sei auch bezüglich der Abkürzung des Dankgebetes der Fall.

Diese Erörterung sollte zeigen, dass der von Cyrill in der fünften mystagogischen Katechese beschriebenen Messe nicht unsere heutige Jacobusliturgie (weder die griechische noch die syrische) zu Grunde liegt, sondern die seit dem Jahre 136 in Jerusalem gebräuchliche. Von den genannten Aenderungen der ursprünglichen Jacobusliturgie abgesehen, darf man aber an der Treue des (reformirten) griechischen Textes und der syrischen Uebersetzung um so weniger zweifeln, als Jacobiten, [3] wie Ortho-

---

[1] Renaud. II Liturgiarum orientalium collectio. tom II. Dissert. p. 2. u. 19.

[2] Cyrill. cat. 16. n. 15. p. q. 40.

[3] Die Monophysiten erhielten nach dem Zeugnisse der Katholiken und Nestorianer den Namen Jacobiten von Jacobus Baradatus oder Zanzalus, der für die Verbreitung des Monophysitismus sehr thätig war. Sie selbst leiten den Namen von dem Apostel Jacobus ab, dessen ächte Schüler zu sein, sie sich rühmen. Ueberhaupt legen sie ein grosses Gewicht darauf, mit den alten Vätern im Einklang zu stehen. Renaud. II. p. 102.

Digitized by Google

doxe fest an der Tradition hielten, diese Liturgie sei die von den Aposteln in dem Cönaculum gefeierte und von denselben aufgezeichnete.[1]) Diesen Glauben und die aus ihm entsprungene Ehrfurcht bewahrte sie auch später vor häretischen Auswüchsen.[2])

---

[1]) Renaudot II. n. 16. p. 10.

[2]) Ueber das spätere Schicksal der Jacobusliturgie und die Liturgien der Jacobiten macht Dr. Bickell in dem literarischen Handweiser von Hülskamp werthvolle Mittheilungen. In dem Nachstehenden geben wir das Hauptsächlichste aus denselben. Nicht nur in Jerusalem, sondern auch in Westsyrien (Palästina u. Syrien) wurde die Messe nach der Jacobusliturgie gefeiert. Die christlichen Bewohner dieser Gegenden fielen aber im fünften Jahrhundert zu einem grossen Theil zum Monophysitismus ab und wurden im Unterschied von den Katholiken oder Melchiten, Jacobiten genannt. Beide Theile behielten anfänglich die Jacobusliturgie bei, bis ein von Constantinopel auf die Melchiten geübter Druck sie dahin brachte, die Jacobusliturgie mit der constantinopolitanischen zu vertauschen. Selbst die syrische Kirchensprache gaben sie auf, der sie die griechische oder arabische substituirten, so dass sie schon seit langer Zeit gar nicht mehr zum syrischen Ritus gehören. Dagegen erhielt sich die Liturgie des h. Jacobus, wenn auch neben einer Menge von Nachbildungen, sowohl unter den monophysitischen Jacobiten, als auch unter den Maroniten, welche in Bezug auf die Liturgie, sich fast gar nicht von den Jacobiten unterscheiden. Handweiser n. 86. p. 513.

Abraham Echellensis erwähnt mehr als fünfzig jacobitische Liturgien, die jedoch mit wenigen Ausnahmen blos die Anaphora enthalten. Die Zahl der auch die Vorbereitungsmesse wiedergebenden Codices ist klein und neueren Ursprungs, weil dieser Theil in der Liturgie des Petrus etc. aus der Liturgie des Jacobus genommen wurde. Renaud. II. p. 46 und 47.

Die verschiedenen jacobitischen Anaphoren theilt Bickell in solche ein, die sicher unächt oder doch sehr zweifelhaft sind. Zu ihnen rechnet er drei Liturgien des h. Petrus, die angeblich von Lucas zusammengestellte Anaphore der zwölf Apostel, die Liturgie der Evangelisten Johannes und Marcus, des römischen Clemens, des Areopagiten Dionysius, des Ignatius von Antiochien, des Hirten Matthäus (er soll einer der 72 Jünger gewesen sein). Ferner schrieben sie eine Liturgie den Päpsten Xystus, Cölestin und Julius zu, den Kirchenvätern Basilius, Gregor Naz., Chrysostomus und Cyrill v. Alex., den Syrern Maruthas und Jacob von Sarug, wie dem Perser Simeon. Gewissermassen historischen Boden betreten wir beim Uebergang zu den Anaphoren, welche von den Bischöfen, besonders den Patriarchen der syrischen Jacobiten angefertiget wurden. In dieser Hinsicht erwiesen sich thätig: Philoxenus, Jacob Baradäus, Thomas von Heraklea, Johann von Baçra (7. Jahrh.), (aus dessen Anaphora das Gebet vor dem Friedenskuss und das der fractio hostiae Aufnahme in die Coptische Basilius-Liturgie gefunden hat), Jacob von Edessa, der eine Recension der Jacobusliturgie angeordnet haben soll, Eleazar Bar Sabetha von Babylon, auch Philoxenus von Bagdad genannt. (9. Jahrh.), Moses Barkepha, Johannes Bar Schuschan († 1073), dessen Anaphore aus Versehen unter dem Namen dieses häretischen Patriarchen einen Platz in dem ersten maronitischen Missale von 1594 fand, Johannes von

Digitized by Google

§. 18.

Die mystagogischen Katechesen.

Von Cyrillus besitzen wir 23 Katechesen. Die ersten 18 trug er den Competenten in der Fastenzeit vor. Da blos die Prokatechese an einem Sonntage gehalten wurde, fallen auf jede der sechs Fastenwochen, vom Sonntage abgesehen, durchschnittlich drei Predigten, die zum Theil von einem nicht unbedeutenden Umfange waren. In der Osterwoche hörten aber die Neophyten täglich eine s. g. mystagogische Katechese. Denn weder die Katechumenen, noch die Competenten wurden über die christlichen Mysterien im strengsten Sinne des Wortes, zu welchen die Sacramente und die Liturgie gehörten, belehrt. Das geschah erst nach Empfang derselben in der Osterwoche, durch die genannten Katechesen.

Fünf derselben (die sechste ging verloren) besitzen wir noch. Die zwei ersten setzen die Lehre von der Taufe und ihren Ceremonien auseinander. Die dritte handelt de chrismate (Firmung), die vierte de corpore et sanguine Domini, die fünfte de sacra liturgia. Die beiden letzteren sind für die Messe der damaligen Zeit von grosser Bedeutung. Doch darf man nicht glauben, dass

---

Haran und Mardin († 1165) in den katholischen Missalien fälschlich unter dem Namen des h. Chrysostomus, Dionys Barçalib († 1171), die Patriarchen Michael der Aeltere, Johannes Scriba oder der Kleine (gegen Anfang des 13. Jahrhunderts) und Johannes Ibe Maadani († 1263), Gregorius Barhebräus († 1286), Dioscorus von Kardu (Ende des 13. Jahrh.) und der Patriarch Ignatius Ibe Wahib († 1332). „Besonders beachtenswerth ist endlich noch die Anaphora der h. Lehrer, welche der Patriarch Johannes Bar Wahbun gegen Ende des 12. Jahrhunderts aus den Liturgien der gefeiertsten Kirchenlehrer zusammensetzte. Durch diesen Cento haben wir einen Anhaltspunkt für das Vorhandensein einer Anzahl Anaphoren; es werden nämlich darin citirt die von Jacobus, Johannes, den 12 Aposteln durch Lucas, Clemens, Julius, Gregor Naz., Cyrill., Ignatius, Philoxenus, Dionys, einen nicht näher bezeichneten Johann, Eleazar und Jacob v. Sarug.

Alle bisher hier angeführten Anaphoren sind entweder im Original oder in Uebersetzung vollständig veröffentlicht. Es gibt aber noch einige, welche theils nur handschriftlich vorhanden, theils nur durch Nachrichten bekannt sind. Dr. Bickell, der dieselben namhaft macht, schliesst mit den Worten: „Wir würden also im Ganzen 63 zur Familie der syrischen Jacobusliturgie gehörigen Anaphoren erhalten, von denen aber vielleicht 5 oder 6 als Doppelgänger oder blos verschiedene Textesrecensionen in Abzug kommen könnten. Jedenfalls verbleiben den Jacobiten immer noch mehr Liturgien, als die ganze übrige Christenheit besitzt.“ Handweiser N. 86. S. 522.

Digitized by Google

er die Messgebete wörtlich anführe und erkläre. Er war zwar in der Lage dieses zu thun, da er blos Neophyten, vielleicht auch Gläubige, aber mit Ausschluss aller Nichtgetauften, zu Zuhörern hatte und darum die Beobachtung der Arcandisciplin der vollständigen Enthüllung der Mysterien kein Hinderniss in Weg legte. Er kennt nämlich das betreffende Verbot und respectirt es. „Das Evangelium zu hören, sagt er, ist Allen gestattet. Der Ruhm des Evangeliums ist jedoch allein den ächten Jüngern Christi vorbehalten. Zu jenen, welche nicht hören durften, sprach der Herr in Gleichnissen, den Jüngern aber erklärte er sie privatim.[1]) Das Licht des Ruhmes gehört nämlich den Erleuchteten, die Verblendung den Ungläubigen. Diese Mysterien, welche dir jetzt die Kirche offenbart, da du aus der Zahl der Katechumenen ausgetreten bist, pflegt man den Heiden nicht zu sagen . . .[2]) Hüte dich daher, etwas unvorsichtig auszusagen. Nicht als ob das Mitgetheilte nicht würdig wäre, erzählt zu werden, sondern weil jene nicht würdig sind, es zu hören. Als du noch Katechumene warst, erzählte ich dir hievon nichts, und wenn du die Hoheit des Vorgetragenen durch Erfahrung erkannt haben wirst, magst du auch einsehen, dass die Katechumenen nicht würdig sind, solches zn hören.“[3])

Diese Stellen, die sich leicht vermehren liessen, bezeugen, dass Cyrill vor Nichtgetauften die Mysterien geheim hielt. Vor Neophyten fiel diese Rücksicht weg. Dessungeachtet gibt er die Forma der Taufe und Firmung so wenig an, als die Consecrationsworte. Die Ursache davon erblicken wir in einer Nachwirkung der Arcandisciplin. Die Forma, durch welche das Sacrament vollzogen wurde, war den Gläubigen so geheimnissvoll, die Consecration, um ein Wort Cyrills zu gebrauchen, ein so furchtbares Opfer (φρικωδεστατη θυσία)[4]), dass sie dieselbe auch da nicht wörtlich anführten und erklärten, wo sie dieses mit Rücksicht auf die Zuhörer thun konnten. Die Neophyten hatten sie bei dem Vollzug der Handlung vernommen und das genügte, um ihre Bedeutung im Allgemeinen und ihre Wirkung insbesondere zu erörtern. Dasselbe thut Cyrill bezüglich der liturgischen Gebete. Er setzt ihre Kenntniss voraus und beschäftiget sich hauptsächlich mit ihrer Wirkung. So macht er es mit der Epiklese, den Fürbitten und vorzüglich mit den Gebeten für die Verstorbenen. Die Wirkung lag nämlich als gei-

[1]) Man vgl. S. 12. Cyrill bestätiget durch dieses Wort die Angaben von Justin und Eusebius.

[2]) Cyr. cat. 6. n. 29. p. 588.

[3]) Cyr. procat. n. 12. p. 353.

[4]) Cat. 23. n. 9.

Digitized by Google

stige nicht unmittelbar zu Tage, deshalb musste sie hervorgehoben werden. Aehnlich verhält es sich mit symbolischen Handlungen und Sachen. Die Neophyten sahen zwar die Handlung und Sache, ihre Bedeutung musste ihnen aber aufgeschlossen werden. Bei einem leicht zu verstehenden Gebete genügte es hingegen, wenn sie den Wortlaut hörten.

Einen zweiten Gesichtspunkt, der zum Verständniss der mystagogischen Katechese im Allgemeinen beiträgt, eröffnet die Erwägung der Thatsache, dass sich Cyrillus in diesen Katechesen einer sehr kurzen und gedrängten Darstellung befleissiget. Da nämlich die betreffenden Zuhörer als Competenten häufigen Unterricht erhielten, da sie als Neophyten während der Osterwoche täglich den Gottesdienst besuchten, war eine solche Darstellung eine pädagogische Forderung. Man mag sich den Eifer der damaligen Neophyten so gross als möglich vorstellen; da sie meistens Erwachsene waren, welchen Berufsgeschäfte oblagen, musste der Katechet dieser ihrer Lage durch kurze Vorträge Rechnung tragen.

Das Streben nach Kürze hatte aber zur Folge, dass Cyrill Materien, die er früher dargestellt hatte oder die den Neophyten bereits bekannt waren, übergeht. Dadurch erklärt es sich, warum er die den Neophyten bekannte Katechumenen-Messe nicht erwähnt. Selbst das Referat über das Dankgebet wurde dadurch beeinflusst. Der Inhalt dieses Gebetes lag nämlich auch der Vorbereitungs-Katechese, welche der Aufnahme in das Katechumenat vorherging, zu Grunde [1]), so dass schon die Katechumenen mit demselben bekannt waren. Ausserdem boten die Katechesen der Fastenzeit Anlass, sich hierüber zu verbreiten, denn Cyrill verfuhr in denselben planmässig. „Was vorgetragen wird," sagt er, „lerne und bewahre es für immer im Gedächtnisse. Glaube nicht, das seien gewöhnliche Homilien, aus welchen wir das heute Vernachlässigte morgen nachholen können. Denn die Katechese gleicht einem Gebäude, das, wenn es nicht vom Fundamente aus in richtiger Construction aufsteigt, zusammenstürzt und alle darauf verwendete Mühe vergeblich macht. In ähnlicher Weise fügen wir die Bausteine der Wissenschaft zusammen. Man muss hören das über den lebendigen Gott, über das Gericht, über Christus, über die Auferstehung Gesagte". . . „Wenn du nicht (im Geiste) und im Gedächtnisse das Frühere mit dem Späteren verknüpfst, so errichtet zwar der Architect (Katechet) ein Gebäude, du aber wirst ein ruinöses Haus besitzen" [2]). Daraus sieht man, Cyrill setzt

[1]) cf. Probst, Lehre und Gebet. S. 57—64.
[2]) Procat. n. 11. p. 352.

Digitized by Google

das in früheren Vorträgen Entwickelte in späteren, besonders den mystagogischen Katechesen, voraus und wiederholt es, als bekannt, nicht abermal. Wie wir hören werden, hat das besonders auf seinen Bericht über das Dankgebet der Messe und die Consecration Anwendung.

Das Streben nach Kürze hatte ferner zur Folge, dass Cyrill vorzüglich solche Riten erklärt, bei welchen die Neophyten activ betheiligt waren. Dieses traf bei jenen Gebeten zu, auf welche die Anwesenden entweder respondirten, oder welche sie mit dem Priester verrichteten. Das Eine war bei dem Wechselgesange vor der Präfation, das Andere bei dem Trisagion und Vater unser der Fall. Deshalb verbreitet er sich über sie ausführlich, bezüglich der von dem Priester allein recitirten Orationen begnügt er sich hingegen mit einer allgemeinen Inhaltsangabe. Hinsichtlich der Handlungen beschreibt er aus demselben Grunde die Art und Weise, wie die Communion empfangen wurde, genau, das Brechen der Hostie, die Mischung des Weines mit dem Wasser übergeht er hingegen schweigend.

Das sind die Grundsätze, nach welchen Cyrill verfährt und die zum richtigen Verständnisse seiner Angaben über die Liturgie beachtet werden müssen.

§. 19.

Friedenskuss und Präfation.

Die Beschreibung der Liturgie beginnt Cyrill mit den Worten: „Ihr habt gesehen, wie der Diacon dem Priester und den den Altar im Kreise umgebenden Presbytern, Wasser zum Waschen reicht“ [1]). Dem gemäss stand der Celebrans während der Messe der Gläubigen am Altare, dessen Existenz angesichts dieser Worte Niemand läugnen wird, und die Presbyter umgaben denselben in einem Halbkreise, rechts und links von der Kathedra. „Er reicht es aber“, fährt der Heilige fort, „keineswegs zur Abwaschung körperlichen Schmutzes. Nein, dazu dient es nicht, denn leiblich beschmutzt treten wir nicht einmal zu Anfang in die Kirche.“ Mit den letzten Worten spielt Cyrill auf eine Uebung an, welche, nach Athanasius (cf. § 26) auch in Alexandrien zu dieser Zeit gebräuchlich war. „Diese Abwaschung“, heisst es weiter, „ist ein Symbol, dass wir von allen Sünden und Vergehen rein sein sollen. Da nämlich die Hand ein Symbol der Handlung ist, deuten wir durch das

[1]) Cat. myst. 5. n. 2.

Digitized by Google

Waschen derselben die Reinigkeit und Tadellosigkeit der Handlung an. Hast du nicht die Worte Davids gehört: „Lavabo inter innocentes manus meas et circumdabo altare tuum Domine?“ Das Waschen der Hände ist also ein Symbol des Reinseins von Sünden.“ (l. c.) Trotz dessen wurde das Waschen der Hände zu dieser Zeit wahrscheinlich durch den Empfang der Opfergaben veranlasst. Da nämlich Cyrill in dem Folgenden nichts von der Oblation spricht, ging sie in Jerusalem wohl dem Friedenskusse voran, wie dieses auch die Liturgie des Jacobus vorschreibt.

„Hierauf“, sagt der Heilige, „ruft der Diacon: Gebet euch einander hin und grüsset einander (*ἀλλήλους ἀπολάβετε καὶ ἀλλήλους ἀσπαζώμεθα*). Dieser Kuss ist nicht der Art, wie ihn Freunde in der Welt zu geben pflegen, sondern ein Sinnbild . . . dass sich die Seelen gegenseitig verbinden und jedes Unrecht vergessen. Darum sagt Jesus: Wenn du deine Gabe opferst, u. s. w. (Matth. 5. 23.), darum nennt ihn Paulus einen heiligen Kuss (I. Cor. 16. 20.) und Petrus einen Kuss der Liebe.“ (I. Petr. 5. 14.) [1] In der Liturgie des Jacobus heisst es zuerst: „Erkennet einander“, und nach der Recitation mehrerer Gebete: „Küssen wir einander im h. Kusse.“ [2] Wahrscheinlich ist dieser zweifache Gruss der genannten Liturgie aus dem Doppelgrusse der alten Liturgie entstanden. Die mit dem Pax verbundenen Gebete der Jacobusliturgie sind jedoch späteren Ursprungs, da sie weder die apostolischen Constitutionen, [3] noch die älteren Väter kennen.

2. „Nachher“, fährt Cyrillus fort, „ruft der Priester: Die Herzen himmelwärts (*ἄνω τὰς καρδίας*). Denn wahrhaftig in dieser Schauer erregenden Stunde muss man die Herzen aufwärts zu Gott erheben, darf man sie nicht unterhalb auf der Erde und bei den irdischen Geschäften lassen. Es ist also dasselbe, wie wenn der Priester befehlen würde, in dieser Stunde sollen Alle die Sorgen dieses Lebens und die häuslichen Bekümmernisse ablegen und das Herz himmelwärts zu dem gütigen Gott wenden. Sodann antwortet ihr: Wir heben sie zum Herrn (*ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον*), indem ihr dadurch der Aufforderung zustimmt. Keiner sei aber so zugegen, dass er mit dem Munde sprechend: „wir heben sie zum Herrn“, den Sinn bei den Sorgen dieses Lebens hat. Immer müssen wir Gottes eingedenk sein, und wenn dieses wegen der menschlichen Schwäche unmöglich ist, so sollen wir uns doch zu dieser Stunde vorzüglich darum bemühen.“ [4]. Der alten Liturgie gemäss ging dem

[1] Cyr. cat. myst. 5. n. 2.

[2] Probst, Liturgie der ersten Jahrh. S. 301 u. 302.

[3] A. C. l. 2. c. 57. p. 735; l. 8. c. 11. p. 1089.

[4] Cyr. cat. myst. 5. n. 4. Das Alter dieser Worte ergibt sich daraus, dass Cyprian das ‚sursum corda‘, nebst ‚habemus ad dominum‘ erwähnt. Probst, Litg. der ersten Jahrh. S. 224.

Digitized by Google

‚Sursum corda' ein Segenswunsch des Celebrans vorher, welchen das Volk durch ‚Amen' bekräftigte, worauf er den Gruss: ‚Dominus vobiscum' sprach, den die Gemeinde mit: ‚Et cum spiritu tuo' beantwortete. Dann erst folgte das ‚Sursum corda'. Weil auch die Jacobusliturgie diesen Segenswunsch (ohne ‚Dominus vobiscum' hat) fand er sich wahrscheinlich schon zur Zeit des Cyrill in der Messe von Jerusalem vor, er übergeht denselben aber, als einer Erklärung nicht bedürftig.

„Hierauf sagt der Priester: „Lasset uns Dank sagen dem Herrn (*εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ*), denn wir sind wahrhaft Dank schuldig, weil er uns Unwürdige zu solcher Gnade berufen, weil er uns, da wir Feinde waren, versöhnt, weil er uns der Kindschaft des Geistes gewürdiget hat. Ihr antwortet: Würdig und recht ist es (*ἄξιον καὶ δίκαιον*). Wenn wir nämlich danken, thun wir, was würdig und recht ist. Er aber handelt nicht nach seiner Gerechtigkeit, sondern über sie hinausgehend, hat er uns nur Gutes gethan und uns so grosser Güter gewürdiget.“ [1])

Was sind das für Güter, deren uns Gott würdigte und für die ihm in der Liturgie gedankt wurde? Cyrill antwortet im unmittelbaren Anschlusse an das Obige: „Nach diesem gedenken wir des Himmels, der Erde und des Meeres, der Sonne und des Mondes, der Gestirne und der ganzen vernünftigen und vernunftlosen Schöpfung, der sichtbaren und unsichtbaren, der Engel, Erzengel, Kräfte, Mächte, Herrschaften, Gewalten, Throne, der vieläugigen Cherubim, die gleichfalls jenes davidische: ‚Hochpreiset den Herrn mit mir' (Ps. 33. 4.) sprechen. Auch der Seraphim gedenken wir, welche Isaias im hl. Geiste den Thron Gottes umstehen sah, die mit zwei Flügeln das Angesicht verhüllen, mit zweien die Füsse, mit zweien fliegen und sprechen: Heilig, heilig, heilig, Herr Sabaoth. Wir sprechen nämlich deshalb diese uns von den Seraphim überlieferte Theologie, um an der Hymnologie der überirdischen Heere Theil zu nehmen.“ [2])

Die Anfangsworte dieses Citates, „nach diesem“, beziehen sich auf das Responsorium: ‚Dignum et justum'. Das Gebet begann also mit Worten, in welchen der Himmel, die Erde u. s. w. erwähnt wurden, oder, weil dasselbe ein Dankgebet war, in welchem man Gott für alle Creaturen dankte und alle Geschöpfe Gott mit dem Priester lobten. Jeder weiss, dass schon Justin den Dank für die Wohlthaten der Schöpfung als einen Bestandtheil dieses Gebetes erklärt. Das Wort *εὐχαριστεῖν* bezeichnet aber im altkirchlichen Sprachgebrauch auch „loben, ver-

[1]) Cyr. l. c. n. 5.
[2]) Cyr. l. c. n. 6.

Digitized by Google

herrlichen". Deshalb geschah dieser Dank für die Geschöpfe so, „dass, wie Cyrill in der neunten Katechese bemerkt, du aus dem Vorgetragenen, aus der Grösse und Schönheit der Geschöpfe den Schöpfer erkennest und das Knie beugest vor dem Erschaffer des All, dass du Gott, den Schöpfer des Sinnlichen und Geistigen, des Sichtbaren und Unsichtbaren, mit einsichtsvoller (*εὐγνώμονος*) und lobpreisender Sprache, mit Lippen und Herz ohne Unterlass verherrlichest, sprechend: Wie wunderbar sind deine Werke, Herr, Alles hast du in Weisheit geschaffen." [1]) So lauten die Schlussworte der genannten Katechese, in welcher der Heilige „De Deo omnium conditore", das heisst, über den Himmel, die Erde u. s. w. gesprochen hat. Aus derselben kann man darum sehen, wie Lob und Dank für die Schöpfung im Dankgebet beschaffen war und warum er in der fünften mystischen Katechese so kurz darüber weggeht; denn die Neophyten hatten diese Lehre bereits erhalten. Die Berechtigung, von dieser Katechese auf das Dankgebet zu schliessen, liegt aber darin, dass Cyrill in dem ausgehobenen Citate offenbar auf das Trisagion anspielt. Wie die Engel, nach der Jacobusliturgie *ἀκαταπαύστοις στόμασιν, ἀσιγήτοις δοξολογίαις*, nach der des Clemens *ἀκαταπαύστως καὶ ἀσιγήτως βοώσαις* das Dreimal-heilig rufen und mit ihnen das Volk, so sollen, nach Cyrill, die Competenten, durch die Grösse und Schönheit der Schöpfung begeistert *ἀδιαλείπτοις χείλεσιν καὶ καρδίᾳ* Gott verherrlichen. Selbstverständlich thun das die Competenten, welche die Messe der Gläubigen noch nicht kennen, nicht durch das Trisagion, sondern durch die Psalmworte: Wie wunderbar u. s. w. Weil der Heilige aber die Katechese über die Schöpfung mit einer Anspielung auf das Trisagion schliesst, so folgt daraus, dass der Inhalt der Katechese dem Dankgebete im Allgemeinen entsprach. Dieses vorausgesetzt, wurde in dem genannten Gebete auch die Schöpfung des Menschen erwähnt. Es liegt dieses zwar schon in den Worten: man habe Gott für jede „vernünftige Creatur" gedankt, in der neunten Katechese zeigt aber Cyrillus noch insbesondere an der Beschaffenheit des menschlichen Leibes die Weisheit des Schöpfers. [2])

Von der Erwähnung des Himmels, der Erde u. s. w., der Cherubim und Seraphim geht der Heilige auf das Trisagion über, und dieser Zusammenhang verlangt die Annahme, dieser Hymnus habe sich an den Dank für die Schöpfung angeschlossen. Damit stimmt die Jacobusliturgie überein, die, wie die des Clemens, in auffallendem Einklange mit dem Berichte des Cyrillus steht. Weil die Gläubigen, und deshalb auch die Neo-

[1]) Cyr. cat. 9. n. 16.
[2]) Cyr. cat. 9. n. 15.

Digitized by Google

phyten, das Trisagion gemeinsam mit dem Priester recitirten, gedenkt er desselben ausführlicher, während er den Inhalt des Dankgebetes, als einen den Neophyten bekannten, bloss durch einige Worte andeutet.

Uebrigens schloss mit dem Dank für die Schöpfung und dem Lobgesang der Engel das Dankgebet nicht ab, sondern nach der oben angegebenen ausdrücklichen Bemerkung Cyrill's, dankten die Gläubigen Gott auch dafür, „dass er uns Unwürdige zu solcher Gnade berufen, dass er uns, da wir Feinde waren, versöhnt, dass er uns der Kindschaft des Geistes gewürdiget hat; denn er handelte nicht nach seiner Gerechtigkeit, sondern, über sie hinausggehend, hat er uns nur Gutes gethan und uns so grosser Güter gewürdiget.“ [1]) Diesen Sätzen gemäss wurde in dem Dankgebete ferner erwähnt, Gott sei mit den gefallenen Menschen nicht nach seiner Gerechtigkeit verfahren, er habe sie wegen ihrer Sünden nicht so, wie sie es verdienten, gestraft, er habe sie nicht als Feinde verworfen, sondern als Kinder angenommen. Gegen diese Erklärung der obigen Worte wird sich nichts einwenden lassen. Steht dieses aber fest, so folgt, dass das Dankgebet auch des Sündenfalles und dessen, was Gott, bis auf Christus, zur Rettung der Menschen gethan hat, gedachte. Davon, dass wenn Gott für die Schöpfung gedankt wurde, der Dank für die Erlösung in einem christlichen Dankgebete nicht fehlen durfte, wollen wir nicht weiter reden, denn die obigen Worte Cyrill's sagen es deutlich genug.

Die Ursache aber, warum der Heilige diese Punkte nicht näher ausführt, sondern mit der Erwähnung des Trisagion abbricht, liegt darin, dass er Lehren, die er früher vorgetragen, nicht wiederholt. Ueber das Dogma, durch Adam sei die Sünde, durch Christus die Erlösung in die Welt gekommen, hatte er bereits in der 13. Katechese die Competenten unterrichtet. [2])

Dieser Erörterung zufolge begann das Dankgebet in Jerusalem mit der Verherrlichung des Schöpfers, die in dem Dreimal-heilig ihren Höhepunct erreichte. Sodann wandte sich der Liturge zu dem Danke für die Erlösung, und dieser Dank vollendete sich in der Eucharistia katexochen, in der Wiederho-

---

[1]) *Ὄντως γὰρ εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν, ὅτι ἀναξίους ὄντας ἡμᾶς ἐκάλεσεν εἰς τὴν τηλικαύτην χάριν· ὅτε ἐχθροὺς ὄντας ἡμᾶς κατήλλαξεν· ὅτι πνεύματος υἱοθεσίας κατηξίωσεν . . . αὐτὸς δὲ οὐ δίκαιον, ἀλλ' ὑπὲρ τὸ δίκαιον ποιῶν, ἡμᾶς εὐηργέτησε, καὶ τηλικούτων ἠξίωσεν ἀγαθῶν.* Cyr. cat. myst. 5. n. 5.

[2]) cf. Catech. 13. n. 2. 28. 33.

Digitized by Google

lung des eucharistischen Einsetzungsactes. Das ist auch der Inhalt und Gang der (griechischen wie syrischen) Liturgie des Jacobus.[1]) Doch darf man nicht übersehen, dass wir nicht mehr die ursprüngliche Jacobusliturgie, sondern die reformirte besitzen. Schlagend geht dieses daraus hervor, dass in der alten Zeit die Katechumenenmesse aus Gebeten über die Katechumenen, Büsser u. s. w. bestand, während die uns hinterlassene Jacobusliturgie eine hiervon völlig abweichende Katechumenenmesse besitzt. Da sich sodann die Reform hauptsächlich auf die Abkürzung des Dankgebetes erstreckte, so wird die jetzige Jacobusliturgie auch nach dieser Seite hin durch die Reform geändert worden sein. In der fünften mystagogischen Katechese finden sich sogar Spuren von einem ausführlichen Dank für die Schöpfung. Denn wenn Cyrill den Dank für die Gesetzgebung, die Sendung der Propheten und des Eingeborenen nach dem Trisagion völlig verschweigt, „des Himmels, der Erde, des Meeres, der Sonne, des Mondes und der Gestirne" aber gedenkt, so deutet dieses an, dass sich zu seiner Zeit die Liturgie mit dem Danke für die Schöpfung ausführlich beschäftigte. Ist dem aber so, so war die Liturgie von Jerusalem zu der Zeit des h. Cyrillus, oder die Liturgie des Jacobus in ihrer alten Gestalt, der clementinischen ähnlicher als der Jacobusliturgie in ihrer jetzigen Gestalt.

Dieses lässt sich noch auf einem anderen Wege nachweisen. Nachdem Proclus die Liturgie des Clemens und Jacobus als die beiden ältesten namhaft gemacht hat, sagt er, Basilius, und nach ihm Chrysostomus, haben sie, die wegen ihres grossen Umfanges den Gläubigen beschwerlich fiel, abgekürzt, damit sie sich von dieser apostolischen Institution nicht entfernen. Die von den beiden Kirchenvätern abgekürzte Liturgie ist die des Clemens oder die des Jacobus. Weil man aber aus dem Referate des Proclus nicht klar erkennen kann, ob Basilius die eine oder andere abkürzte, weil beide so umfangreich waren, dass sie einer Abkürzung bedurften, weil die Abkürzung vorzüglich das Dankgebet betraf, so muss das Dankgebet der Jacobusliturgie ursprünglich denselben Umfang und dieselbe Beschaffenheit gehabt haben, welche das der clementinischen Liturgie besitzt. Bloss unter dieser Voraussetzung konnte Proclus die Abkürzung durch Basilius so darstellen, dass sich nicht erkennen lässt, ob er sein Verfahren auf die eine oder die andere, oder auf beide anwendete.

Einen weiteren Beweis hierfür liefern die Aeusserungen des Eusebius von Cäsarea über das Dankgebet. Da zwischen Je-

[1]) cf. Probst, Liturgie etc. S. 307. n. 28 u. 29.

Digitized by Google

rusalem und Cäsarea von den Tagen der Apostel an (act. 8. 40; 9. 30; 10. 1 u. 24; 11. 11; 18. 22; 21. 8. u. 16) ein reger Verkehr herrschte, wird die Annahme keinem Bedenken unterliegen, die Liturgie beider Städte sei in den Grundzügen dieselbe gewesen. Nun stimmt aber, nach §. 12, die Beschreibung des Dankgebetes durch Eusebius mit dem in den A. C. enthaltenen überein, darum wird das auch mit dem in Jerusalem recitirten der Fall gewesen sein.

§. 20.

Consecration.

Nach den citirten Worten: „Wir sprechen diese Theologie, um an der Hymnologie der überirdischen Heere Theil zu nehmen", fährt der Heilige fort: „Nachdem wir uns selbst durch diese geistigen Hymnen geheiliget haben, rufen wir den h. Gott an." [1]) Diese Anrufung ist die Epiklese, welche in allen Liturgien der Consecration folgt. Cyrillus übergeht die letztere hier, weil er von ihr in der vierten mystagogischen Katechese gehandelt hat. Aus ihr ergänzen wir darum das in der fünften Mangelnde.

Nach der aus I. Cor. 11. 23 sq. genommenen Lesung sprach Cyrill: „Schon allein diese Unterweisung des h. Paulus ist mehr als genügend, euch mit unerschütterlicher Gewissheit zu überzeugen von der Wahrheit des hohen Sacramentes, das zu empfangen ihr die Gnade hattet, und durch welches ihr des Leibes und Blutes Christi theilhaftig wurdet (σύσσωμοι καὶ σύναιμοι τοῦ Χριστοῦ γεγόνατε). In jener Nacht, so lehrt uns der Apostel, in welcher Jesus Christus unser Herr verrathen wurde, nahm er das Brod und dankte, brach es, gab es seinen Jüngern und sprach: Nehmet, esset, das ist mein Leib. Dann nahm er den Kelch, dankte und sagte: Nehmet, trinket, das ist mein Blut. Wenn also der Sohn Gottes selbt es ausgesprochen und von dem Brode gesagt hat: das ist mein Leib, wer wird es wagen, daran zu zweifeln? Wenn er selbst uns versichert und sagt: das ist mein Blut, wer wird noch Bedenken tragen und sagen, dass es nicht sein Blut sei? [2]) Zu Kana in Galiläa hat er einst Wasser in Wein verwandelt (μεταβέβληκεν), der dem Blute ähnlich ist [3]), und er sollte unsern Glauben nicht ver-

---

[1]) Cyr. cat. myst. 5. n. 7.

[2]) Cat. myst. 4. n. 1.

[3]) Ambobus idem vulgo color, eadem utriusque eliciendi ratio. Illud ex calcatis uvis, hic ex conculcato contritoque corpore exprimitur. Promiscuus alterius pro altero usus in scriptura. Ut vinum sanguis uvae di-

Digitized by Google

dienen, da er Wein in Blut verwandelt (*μεταβαλών*)? Zu einer leiblichen Vermählung geladen, wirkt er dieses staunenswerthe Wunder, und wir sollten es nicht viel natürlicher finden, wenn er den Söhnen des Brautgemaches [1]) seinen Leib und sein Blut als Nahrung gibt? Darum lasst uns dieses Sakrament jederzeit empfangen mit der vollen Sicherheit, dass es der Leib und das Blut Christi sei. [2]) Denn in der Gestalt (*ἐν τύπῳ*) [3]) des Brodes wird dir gegeben der Leib und in der Gestalt (*ἐν τύπῳ*) des Weines wird dir gegeben das Blut, damit du, wenn du empfangen hast den Leib und das Blut Christi, seines Leibes und Blutes theilhaftig seiest (*ἵνα γένῃ . . . σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ*). So werden wir nämlich auch Christusträger (*Χριστοφόροι*), indem sein Leib und Blut in unsere Glieder vertheilt wird (*ἀναδιδομένου*). So werden wir gemäss dem h. Petrus der göttlichen Natur

---

citur, ita sanguis humanus ac praecipue Christi, vini nomine in scripturis exprimi solet. Ac de sanguine quidem Christi in eucharistia patres vulgo intelligunt ea verba Genes. 49. Lavabit in vino stolam suam; et ista Isaiae 63. 1: Quis est, qui venit de Edom? etc. Touttaeus zu der citirten Stelle. p. 1098.

[1]) Söhne des Brautgemaches sind die Freunde des Bräutigames, welche die Braut aus dem elterlichen Hause in das des Bräutigames führten. „Der Messias nun ist der Bräutigam Israels (Oseas 2. 18.) d. h. der Kirche, zunächst des alten Bundes, dann in höherem Sinne der Kirche des neuen Bundes und die Kirche ist seine Braut (Ezech. 18. 8. Jer. 2. 2). Wie die ganze Kirche, so soll auch jede einzelne Seele zu Christus in ein bräutliches Verhältniss treten . . . Sohn des Brautgemaches ist Jeder, welcher mit Christus in besonderer Freundschaft steht, und ihm die Braut, sei es die Kirche im Ganzen und Grossen oder eine einzelne Seele, die Seele eines Mitmenschen oder die eigene Seele, zuführt . . . Der Vergleich zwischen der fleischlichen Hochzeit zu Kana, oder den Brautleuten, die dort ihre Hochzeit feierten, und den Söhnen des Brautgemaches ist nun klar. Dort handelt es sich um eine irdische Verbindung, hier um eine wundervolle, himmlische Vermählung; dort ist der Heiland gewöhnlicher Gast, hier wird er als Bräutigam und innigst liebender Freund gedacht. So war die Folgerung begründet, dass der Heiland, wenn er schon zu Kana ein so grosses Wunder wirkte, für die Söhne des Brautgemaches um so viel mehr die Schätze seiner Liebe öffnen werde. Die Hoffnung war zu einer Kühnheit entflammt, welche auch die höchste Gabe nahezu als selbstverständlich ansieht. Cyrill bemüht sich also nicht, die Worte des Herrn in einem bildlichen Sinne zu erklären, sondern er lässt sie so stehen, wie sie lauten.“ Dr. Becker in der Zeitschrift „Katholik“. Jahrg. 1872, erste Hälfte S. 432.

[2]) *Ὥστε μετὰ πάσης πληροφορίας, ὡς σώματος καὶ αἵματος μεταλαμβάνωμεν Χριστοῦ.* cat. mystag. 4. n. 3.

[3]) Auch Becker erklärt *ἐν τύπῳ* durch den Satz: „In der Gestalt von Brod und Wein, d. h. in dem, was sich äusserlich als Brod und Wein darstellt, wird der Leib und das Blut dargeboten . . . Denn wir dürfen annehmen, dass „Typus des Brodes und Weines“ dasselbe bedeute, was unser Katechet bald nachher „scheinbares Brod“ und „scheinbaren Wein“ nennt und näher erklärt.“ Katholik a. a. O. S. 442 u. 443.

Digitized by Google

theilhaftig.“ [1]) Desshalb betrachte Brod und Wein nicht als leere Dinge, denn nach der Versicherung des Herrn sind sie Leib und Blut Christi, und wenn auch die sinnliche Wahrnehmung dir jenes vorhält, so soll dich der Glaube befestigen. Beurtheile die Sache nicht nach dem Geschmacke, sondern aus dem Glauben sei zweifellos sicher, des Leibes und Blutes Christi gewürdiget worden zu sein.[2]) . . . Nachdem du erkannt hast und voll versichert bist, dass das scheinbare Brod nicht Brod ist (ὁ φαινόμενος ἄρτος οὐκ ἄρτος ἐστιν), wenn es auch dem Geschmacke wahrnehmbar (αἰσθητός) ist, sondern Christi Leib, und der scheinbare Wein nicht Wein ist, wenn es auch der Geschmack so will, sondern Christi Blut, und weil hierüber David ehedem sagte: Et panis cor hominis confirmat, ut exhilaret faciem in oleo (psl. 103. 15): so stärke dein Herz, indem du jenes (Brod) als ein geistiges empfängst und erfreue das Angesicht deiner Seele.[3])

Der h. Cyrill will den Neophyten die von der Kirche gefeierten Mysterien erklären und nicht etwa einen Vortrag über die Eucharistie im Allgemeinen halten. Er bedient sich aber zu diesem Zwecke der Worte des Apostels Paulus, weil dieselben (I. Cor. 11. 24–27) mit der Consecrationsformel der Jacobusliturgie so übereinstimmen, dass man zu dem Schlusse berechtigt ist, zur Zeit des Cyrill sei die Consecrationsformel der Jacobusliturgie in Jerusalem gebraucht worden. Die Formel selbst wollte Cyrill, wie früher (S. 83) bemerkt, nicht anführen.

Der Analogie aller übrigen Liturgien zufolge, sprach man die Consecrationsworte nach dem Dankgebete. Das deutet Cyrill in dem Satze an: „Hierauf, nachdem wir uns selbst durch diese heiligen Hymnen (Präfation und Trisagion) geheiliget haben, rufen wir den gütigen Gott an, dass er den heiligen Geist über die daliegenden (Gaben) herabsende.“ [4]) Der persönlichen Heiligung der Gläubigen folgte die der Gaben, welche durch die Consecration und Epiklese geschah. Da aber die Epiklese, wie wir hören werden, die Consecration voraussetzt, fand diese zwischen den h. Hymnen und der Anrufung des h. Geistes statt.

2. Durch die Consecration wurde nicht nur Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt, sondern auch das Opfer vollzogen. Hiervon handelt der Heilige nicht in der vierten Katechese, in welcher er hauptsächlich von der Eucharistie als Nahrung redet, sondern in der fünften, in welcher er das Messopfer erklärt.

---

[1]) Cat. myst. 4. n. 1—3.
[2]) Cat. l. c. n. 6.
[3]) Cyr. cat. mystag. 4. n. 9.
[4]) Cat. myst. 5. n. 7.

Digitized by Google

„Nachdem, sagt er, das geistige Opfer vollendet ist, der unblutige Gottesdienst, rufen wir über diesem Opfer der Versöhnung Gott an für den gemeinsamen Frieden der Kirche ... und bringen dieses Opfer dar ...[1]) Sodann (bitten wir) für die Verstorbenen ... glaubend, dass den Seelen, für welche die Bitte dargebracht wird, die grösste Hülfe zu Theil werde, während das heiligste und furchtbarste Opfer da liegt.[2]) Das will ich euch an einem Beispiele deutlich machen. Denn ich weiss, Viele sprechen also: Was hilft es der Seele, ob sie mit oder ohne Sünden aus dieser Welt scheidet, wenn man ihrer im Gebete gedenkt? Allein wenn ein König solche, die ihn beleidigen, in das Exil schickt und Angehörige derselben einen Kranz flechten, den sie dem Könige für die von ihm Gestraften darbringen, wird er ihnen nicht Nachlassung der Strafen gewähren? Auf dieselbe Weise für Verstorbene, auch wenn sie Sünder sind, Gott Bitten darbringend, flechten wir keinen Kranz, sondern den für unsere Sünden geschlachteten Christus bringen wir dar, den menschenfreundlichen Gott für sie und für uns versöhnend."[3])

Dem zufolge unterscheidet Cyrillus das durch die Consecration und Epiklese vollendete Opfer deutlich von der Darbringung desselben für die Lebenden und Verstorbenen. Das erste ist der für unsere Sünden geschlachtete, durch die Consecration in der Eucharistie gegenwärtige Christus. Die Eucharistie ist also an sich ein Opfer. Kreuzesopfer und Messopfer, nach der genannten Seite hin identisch, unterscheiden sich bloss dadurch von einander, dass das letzte eine unblutige Latreia ist. Das ist der unzweideutige Ausspruch des Heiligen.

Ausser der Vollziehung des Opfers durch die Consecration wurde der in der Eucharistie gegenwärtige, geschlachtete Christus durch Gebete noch eigens für die Lebenden und Verstorbenen dargebracht. Denn nicht nur Christus opfert sich in der Messe, sondern auch die Kirche bringt Gott das ihr von Christus hinterlassene Opfer dar. In ihrem Namen fleht der Priester zu Gott, er möge um des geopferten Christus willen Lebenden und Verstorbenen gnädig sein und ihnen ihre Sünden vergeben. Es ist das dieselbe Auffassung, zu der sich auch Chrysostomus bekennt und die er durch eine ähnliche Vergleichung, wie Cyrill,

---

[1]) *Εἶτα, μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν, ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ παρακαλοῦμεν τὸν θεὸν ... καὶ ταύτην προσφέρομεν τὴν θυσίαν.* cat. myst. 5. n. 8.

[2]) *Μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται, τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας.* l. c. n. 9.

[3]) *Ἀλλὰ Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν, ἐξιλεούμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φιλάνθρωπον θεόν.* l. c. n. 10.

Digitized by Google

den Gläubigen anschaulich zu machen sucht. Kurz, das ist die katholische Lehre vom Opfer der Messe, welche Cyrillus den Neophyten vorträgt.

§. 21.

Epiklese.

Der Consecration folgt in allen Liturgien die Anamnese und ein Aufopferungsgebet. Cyrillus übergeht beide, weil sie bloss eine in Gebetsform eingekleidete Ausführung der Sätze sind, Jesus ist in der Eucharistie gegenwärtig und als Opfer gegenwärtig; Sätze, die er in der 4. und 5. mystagogischen Katechese bereits erklärt hatte. Ein neues Moment trat hingegen mit der Epiklese ein, das er nicht unberücksichtigt lassen konnte. Es war die Frage: kommt dem h. Geiste in der Liturgie eine Thätigkeit zu und welche kommt ihm zu? Der Heilige sagt hierüber: „Nachdem wir uns selbst durch diese geistigen Hymnen geheiliget haben, rufen wir den gütigen Gott an, dass er den h. Geist über die daliegenden (Gaben) herabsende, damit er das Brod zum Leibe Christi und den Wein zum Blute Christi mache. Denn völlig (*πάντως*) ist das, was der h. Geist berührt hat, geheiliget und verwandelt.“ [1])

Dem zufolge kamen in der betreffenden Oration Worte vor, in welchen ausgesprochen wurde, der h. Geist mache das Brod zum Leib und den Wein zum Blut Christi. Wie, wird man entgegnen, kann dieses geschehen, wenn die Verwandlung bereits durch die Consecration vor sich gegangen ist? Zur Beantwortung dieser Frage ist der unmittelbar folgende Satz zu beachten, der lautet: „Hierauf, nachdem das geistige Opfer, die unblutige Latreia vollendet ist, (*μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι*), rufen wir Gott über diesem Opfer der Versöhnung an.“ Der h. Geist vollendet also das Opfer. Das lehrt sowohl der Zusammenhang, als es das Wort *πάντως* der obigen Stelle andeutet. Die vollendende Thätigheit des h. Geistes setzt aber nicht nur die Thätigkeit Christi voraus, sondern sie setzt sie auch als die grundlegende voraus, so dass die eine die andere nicht überflüssig macht.

Zu einem Acte von solcher Bedeutung, wie die Consecration, welche der Mittelpunkt des ganzen christlichen Gottesdienstes ist, sollte

---

[1]) Cat. myst. 5. n. 7. Cyrill ist der Erste, welcher die Worte des Irenäus fragm. 38 und der A. C. l. 8. c. 12, *ὅπως ἀποφήνῃ* mit: *ἵνα ποιήσῃ* vertauscht. Ist vielleicht die Uebersetzung der Liturgie von Jerusalem aus dem Aramäischen in das Griechische die Quelle des letzteren Ausdruckes?

Digitized by Google

auch der h. Geist, „der Heiliger alles von Gott durch Christus Gewordenen“ [1]) mitwirken. „Denn er übt in dem ganzen Kosmos seine Macht . . . Erhebe dich in Gedanken zu den Engeln, noch höher zu den Erzengeln, Thronen und Herrschaften, der ihnen von Gott gegebene Vorsteher, Lehrer und Heiliger ist der Paraclet . . . In den Propheten hat er von Christus gesprochen, in den Aposteln gewirkt und bis zur Stunde besiegelt er in der Taufe die Seelen.“ [2]) Diese wenigen Worte stehen nicht etwa vereinzelt da, sondern sie bilden das Thema, das Cyrill in der 16. und 17. Catechese ausführt. Ferner ist die Doctrin, der heil. Geist wirke bei allem Grossen und Heiligen, das in der Welt geschieht, mit, nicht etwa eine Eigenthümlichkeit des h. Cyrill, sondern die den Competenten ertheilte katholische Lehre. Darum ist es selbstverständlich, dass der h. Geist auch bei der Vollziehung der Eucharistie, der höchsten Heiligung und dem grössten Mysterium, mitwirkte; oder wie wir sagten, dass zur Vollendung des Opfers die Thätigkeit desselben gehöre.

Die weitere Frage lautet, worin bestand diese Thätigkeit? Die Fortsetzung des obigen Citates gibt die Antwort. „Der Vater, heisst es daselbst, gibt dem Sohne, und der Sohn theilt es dem h. Geiste mit. Denn Jesus ist es, der sagt: Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden (Matth. 11. 27). Und vom heiligen Geiste sagt er: Er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkündigen (Joh. 16. 14). Der Vater gibt also Alles durch den Sohn mit dem h. Geiste. Nicht andere Gaben sind die des Vaters, andere die des Sohnes und andere die des h. Geistes,“ [3]) nicht andere Lehren und Vorschriften (*διδάγματα*) sind die Christi und andere die des h. Geistes, sondern dieselben.“ (1. c. n. 14). Wendet man dieses auf die Eucharistie an, und das Vorausgehende berechtigt dazu, so ist dieselbe ebenso Gabe des Sohnes, wie des Geistes. [4]) Ist dem aber so, dann wird die Consecration dem Sohne und Geiste zugeschrieben werden müssen. Die Dog-

---

[1]) Cat. 16. n. 3. p. 919.

[2]) Cat. 16. n. 23 u. 24.

[3]) Cat. 16. n. 24.

[4]) In der 19. Katechese sagt Cyrill geradezu: „Wie Brod und Wein der Eucharistie vor der Anrufung der anbetungswürdigen Trinität (*πρὸ τῆς ἁγίας ἐπικλήσεως τῆς προσκυνητῆς Τριάδος*) leeres Brod und Wein war, nach geschehener Anrufung aber, Brod der Leib Christi und Wein das Blut Christi wird: so werden auch die zum Pompe des Satans gehörenden Nahrungsmittel (Opferspeisen), die ihrer Natur nach leer sind (*λιτὰ ὄντα*) durch die Anrufung der Dämonen befleckt.“ Cat. 19. n. 7. Die Anrufung (*ἐπικλήσεις*) der Dämonen bedeutet den ganzen Opferact und so auch die Anrufung der Trinität die Consecration und Epiklese, welch' letztere die Vollendung der ersterenn ist.

Digitized by Google

matik drückt dieses in dem Satze aus, alle opera ad extra kommen den drei göttlichen Personen zu. Die Liturgie hat dieser Lehre dadurch Rechnung getragen, dass sie der Consecration die Epiklese folgen lässt. Man sieht, zur Gültigkeit der Consecration ist die Epiklese nicht nothwendig und der angeführte dogmatische Satz erleidet durch ihre Weglassung auch keine Einbusse, da die Liturgie durch die nachfolgende Anrufung des h. Geistes demselben eher einen missverständlichen, als adäquaten Ausdruck verleiht.

§. 22.

Fürbitten.

Der Epiklese folgten in der Liturgie die Fürbitten (Memento), welche Cyrill so klar und bestimmt bezeugt, dass ihre Existenz in der Messe von Jerusalem, um die Mitte des vierten Jahrhunderts, nicht bestritten werden kann. Da der Heilige ferner am Schlusse der Katechese bemerkt: „Diese Ueberlieferungen (ταύτας παραδόσεις) bewahrt unversehrt“ (n. 23), und Niemand behaupten wird, die Fürbitten, die einen so beträchtlichen Theil seiner Messbeschreibung bilden, gehören nicht zu „diesen Ueberlieferungen“, da er sich offenbar auf ein zu seiner Zeit in Uebung bestehendes Gebet bezieht, so ergibt sich klar, die Fürbitten waren vor dem um das Jahr 315 geborenen Cyrill ein Bestandtheil der Messe. Sie können auch keine spätere „Zuthat“ sein, denn nicht etwa bloss nach Cyrills persönlicher Auffassung, sondern nach der den Competenten vorgetragenen katholischen Lehre bilden sie ein wesentliches Moment in der Lehre vom eucharistischen Opfer.[1])

Nach Cyrill enthalten die Fürbitten drei verschiedene Gebete, eine Fürbitte für die Lebenden, ein die Heiligen im Himmel verehrendes und anrufendes Memento und eine Fürbitte für die Verstorbenen. Er sagt nämlich: „Hierauf, nachdem das geistige Opfer, die unblutige Latreia, vollendet ist, rufen wir Gott über diesem Opfer der Versöhnung an für den allgemeinen Frieden der Kirchen, für den rechten Bestand (εὐσταθεία) der Welt, für die Kaiser, für die Heere und Bundesgenossen, für die Kranken, für die Nothleidenden, kurz, wir bitten für alle Hilfsbedürftigen und bringen dieses Opfer dar.“ (n. 8.) „Sodann gedenken wir aller derer, welche entschlafen sind, zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer, dass Gott durch ihr

[1]) cf. §. 20. S. 94.

Digitized by Google

Gebet und ihre Fürbitte unsere Bitten annehme. Hernach (bitten wir) für die verstorbenen Väter und Bischöfe und für alle unter uns überhaupt Gestorbenen, in dem Glauben, es werde den Seelen, für welche die Bitte dargebracht wird, die grösste Hilfe zu Theil, während das heilige und furchtbarste Opfer daliegt." [1])

2. Zweifellos hält sich Cyrill in seiner Beschreibung der Messe an den Verlauf der damaligen Handlung. Demgemäss nahmen die Memento für die Lebenden die erste Stelle ein. Da der Heilige den Inhalt dieser Bitten und ihre Aufeinanderfolge gleichfalls angibt, ist diesem nur beizufügen, unter dem Gebete für die Kirchen werde auch das für den Clerus begriffen sein. Die syrische Liturgie des Jacobus harmonirt mit der Angabe Cyrills bis auf den Umstand, dass sie das Gebet für die Kaiser zuletzt setzt, während es die griechische Liturgie des Jacobus ganz auslässt. Wahrscheinlich wurde diese Aenderung der Reihenfolge durch die Conversion der Kaiser veranlasst. [2])

Die zweite Oration entspricht dem Gebete ‚infra actionem' des römischen Missale, das mit den Worten beginnt: Communicantes et memoriam venerantes. Es ist kein Opfergebet, keine Fürbitte für die Heiligen (desshalb infra actionem), sondern der Heiligen wird in demselben gedacht, „damit Gott durch ihr Gebet unsere Bitten annehme." [3]) Diese Stellung der Heiligen erregte Epiphanius und Manchem seiner Zeitgenossen Bedenken. Um den Unterschied zwischen ihnen und Christus recht scharf hervorzuheben, drangen sie darauf, dass auch für sie gebetet und das Opfer dargebracht werde. „Wir glauben, sagt Epiphanius, dass die Verstorbenen bei Gott leben und die Gebete ihnen nützen, wenn sie auch nicht jede Schuld wegnehmen. Darum gedenken wir der Gerechten und der Sünder. Für die Sünder bitten wir Gott um Barmherzigkeit, aber auch für die Gerechten und Väter, für die Patriarchen, Propheten, Apostel, Evangelisten, Martyrer, Confessoren, Bischöfe, Anachoreten und alle kirchlichen Stände [4]) (bitten wir), um den Herrn Jesus Christus durch die Ehre und Anbetung, die wir ihm darbringen, von der Ordnung der Menschen zu trennen, indem wir bedenken, der Herr dürfe mit keinem Menschen auf gleiche Linie gestellt werden." [5]) Epiphanius

---

[1]) Cat. myst. 5. n. 9.

[2]) cf. Bickell, Messe u. Pascha. S. 26. cf. S. 28. u. 31.

[3]) *Ὅπως ὁ θεὸς ταῖς εὐχαῖς αὐτῶν καὶ πρεσβείαις προσδέξηται ἡμῶν τὴν δέησιν.* Cat. myst. 5. n. 9.

[4]) *Πάντος τοῦ τάγματος.* Die alex. Liturgie des Basilius hat die Worte: *καὶ τῶν λαικῶν ταγμάτων.* Renaud. p. 71.

[5]) Epiph. haeres. 75. n. 7. p. 911. b. Petav.

Digitized by Google

macht in dieser Stelle ausdrücklich darauf aufmerksam, warum man auch für die Gerechten beten soll, und die Art und Weise seiner Begründung trägt unverkennbar eine polemische Spitze gegen jene an sich, welche für die Gerechten keine Fürbitten einlegten. Nun spielt aber der Bischof von Salamis in den angeführten Worten zweifellos auf die Fürbitten der Messe an, also verrichtete man zu seiner Zeit in derselben keine Fürbitten für die Gerechten. Wäre das Gegentheil der Fall gewesen, ein der Auctorität und Ueberlieferung so huldigender Mann, wie Epiphanius, würde darauf hingewiesen haben. Er konnte es jedoch nicht, weil seine Lehre eine Neuerung enthielt. Das von ihm erwähnte Fürbittengebet besitzt auch offenbar neue Zusätze, denn das Wort Anachoreten findet sich vor Ende des vierten Jahrhunderts in dem Memento nicht. In der Liturgie des Jacobus, wie in der des Basilius werden die Heiligen noch um ihre Fürbitte angerufen und erst in der des Chrysostomus betet und opfert der Priester für sie. In der clementinischen Liturgie (c. 12) wurde aber die betreffende Stelle hiernach geändert [1]) und das Memento für die Verstorbenen völlig weggelassen, weil das Gedächtniss der Heiligen (communicantes et memoriam venerantes) durch diese Neuerung zu einem Memento für die Verstorbenen wurde. Die Vorwürfe, welche Vigilantius und Jovinian gegen die Heiligenverehrung erhoben und die im Orient ein Echo fanden (Hieronymus schrieb in Palästina gegen beide), haben wahrscheinlich den Anlass dazu gegeben. [2]) Denn die Annahme, in der ältesten Liturgie habe man für die Heiligen gebetet und geopfert und erst in den späteren Fürbittengebeten habe man sie um ihre Fürbitte angerufen, ist irrig, da die Entwicklung in umgekehrter Weise verlief. Bereits in dem Briefe des römischen Clemens an die Corinther heisst es von den Büssern: „Lasset uns für sie beten . . . denn das erbarmungsreiche Gedächtniss derselben bei Gott und den Heiligen wird ihnen fruchtbringend sein.“ [3]) Das zweite Memento der clementinischen Liturgie (c. 13) gedenkt der Martyrer, „dass wir gewürdiget werden, ihres Kampfes theilhaftig zu werden,“ während es für die im Glauben Gestorbenen bittet. Dieses Memento ist, gegenüber dem ersten (c. 12), jedenfalls das

[1]) Dieser Sachverhalt, den ich bei Abfassung der „Liturgie der drei ersten Jahrhunderte“ (cf. S. 280) noch nicht kannte, zeigt deutlich, die Berechtigung meiner Annahme, dieser Satz sei eine Einschaltung aus späterer Zeit.

[2]) Hieronymus schrieb zwar a. 404 gegen Vigilantius und Epiphanius (starb 403), allein Vigilantius war in dem neunten Decennium vorher im Orient anwesend.

[3]) Clem. R. epist. ad Cor. n. 56. p. 101.

Digitized by Google

ältere, oder vielmehr das in seiner ursprünglichen Fassung erhaltene. Die dritte Oration der Memento richtet für die Verstorbenen Bitten an Gott. Wie es scheint, bestand sie aus zwei Abtheilungen, in deren erster für einzelne Verstorbene, besonders die (geistigen) Väter und Bischöfe, in deren zweiter für die verstorbenen Gläubigen im Allgemeinen gebetet wurde. Wie bereits angegeben (cf. S. 94), schliesst Cyrill mit einer Erklärung, dass und warum das Gebet und Opfer den Verstorbenen Nutzen bringe.

§. 23.

Die Recitation des Vater unser.

„Hierauf", fährt Cyrill fort, „sprechen wir jenes Gebet, welches der Erlöser seinen eigenen Jüngern gab." Dasselbe kurz erklärend, bemerkt er zu den Worten: Pater noster — in coelis: „Himmel seien auch die, welche das Bild des Himmlischen an sich tragen, in welchen Gott wohnt und wandelt" (n. 11). Ferner sagt er: „Es ist das Zeichen einer reinen Seele, mit Vertrauen (παῤῥησία) zu sprechen: Veniat regnum tuum" (n. 13). „Das gewöhnliche Brod ist kein wesenhaftes (ἐπιούσιος), wohl aber das Brod, welches heilig und zum Heil des Leibes und der Seele in den ganzen Organismus (σύστασιν) vertheilt ist" (n. 15)... „Sodann nach der Vollendung des Gebetes sprichst du: Amen. Weil Amen bezeichnet: „Es geschehe", bestätigest du damit das in dem Gebete des Herrn Enthaltene" (n. 18).

Cyrill bezeichnet das Vater unser bestimmt als einen Bestandtheil der Messe, darum wurde es zu Anfang des vierten Jahrhunderts in der Liturgie von Jerusalem von Priester und Volk gebetet. Denn der Heilige bemerkt den Neophyten: „Dieses (fiat voluntas tua etc.) betend, sagst du: „Wie dein Wille an den Engeln geschieht, so soll er auch an mir geschehen." (1. c. n. 14.) Der Neophyt betete also in der Messe das Vater unser mit dem Priester. Weil ferner, nach Hieronymus, Jesus die Apostel belehrte, dass die Gläubigen täglich in dem Opfer seines Leibes zu sprechen wagen: Vater unser u. s. w., weil er demselben, als Vorbereitung auf die Communion den Platz zwischen Consecration und Communion anweist, muss es sich selbst im dritten Jahrhundert in vielen Liturgien an diesem Orte vorgefunden haben.

Aus den Aeusserungen der Schriftsteller dieser Zeit lässt sich dasselbe erkennen. [1])

[1]) cf. Probst, Liturgie der ersten Jahrh. S. 408.

Digitized by Google

Eine allerdings dunkle Stelle aus Eusebius legt hingegen die Vermuthung nahe, dieses sei selbst im vierten Jahrhundert noch nicht überall der Fall gewesen. „Christus", sagt der Kirchenhistoriker, „verspricht in den Worten: Narrabo nomen tuum fratribus meis et in medio ecclesiae laudabo te, nur seinen Brüdern und Schülern, als den besseren und tüchtigeren, den väterlichen Namen zu erzählen. Seiner Kirche und der Menge des Volkes übergibt er aber den väterlichen Namen nicht weiter, denn diese fassen es nicht, sondern einen Hymnus lehrt er sie." [1]) Wenn Christus dem Volke statt des väterlichen Namens einen Hymnus übergibt und unter diesem Hymnus nur ein liturgisches Gebet (Dankgebet) verstanden werden kann, so bezeichnet der väterliche Name gleichfalls ein solches Gebet. Ein Gebet, in welchem der Namen „Vater" eine hervorragende Stelle einnimmt und das Jesus seine Jünger lehrte, ist das Vater unser. Dieses Gebet übergibt er seiner Kirche und der Menge des Volkes nicht. Unter der Menge des Volkes könnte man zunächst an die damaligen Juden denken, welche die Predigt Jesu hörten. Allein Eusebius geht weiter. Diesem Volke übergab Jesus keinen Hymnus und dieses Volk gehörte nicht zu „seiner Kirche". Weil überhaupt der Kirchenhistoriker in dem Commentare zu den Psalmen alttestamentliche Stellen (Narrabo nomen tuum etc.) durchweg auf den neutestamentlichen Gottesdienst anwendet, wird man die Worte: „Seiner Kirche und der Menge des Volkes" auf die im christlichen Gottesdienste versammelten Gläubigen beziehen müssen. Zu Psalm 87. 1. bemerkt er nämlich, Symmachus erkläre das: pro Maheleth durch per chorum und deute dadurch das Volk Christi und den kirchlichen Chor an, der in der Kirche singe und die Mysterien durch Hymnen feiere. [2]) In dieser Weise sind nach meinem Ermessen auch die Worte: „Seiner Kirche und der Menge des Volkes" zu fassen. Denn die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen überhaupt, als Leib Christi, kann er nicht meinen, weil zu dieser auch „seine Brüder und Schüler" gehören. Demnach wurde von den in der Liturgie versammelten Gläubigen zwar ein Hymnus, das Vater unser aber nicht gebetet.

Dieses bestätiget ausser der clementinischen Liturgie Hieronymus. Er fährt nämlich in der citirten Stelle also fort: „Die Apostel sprachen dieses Gebet, um sich dadurch des Empfanges der Eucharistie würdig zu machen, ihr Pelagianer aber vindicirt

[1]) *Ἐπὶ δὲ τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ καὶ τοῦ πλήθους τοῦ λαοῦ οὐκέτι τὸ πατρικὸν ὄνομα παραδίδωσιν, οὐ γὰρ ἐχώρουν οὗτοι, ὕμνον δὲ αὐτοὺς διδάσκει.* Euseb. in psl. 21. v. 25. p. 212. a.

[2]) Euseb. in psl. 87. 1. p. 1052. d. Migne.

Digitized by Google

euch wegen eurer grossen Heiligkeit frech die heiligen Gaben.“ [1]) Die Frechheit der Pelagianer äusserte sich demgemäss darin, dass sie, ohne das Gebet des Herrn zu recitiren, communicirten. Sie würden es aber nicht ausgelassen haben, wenn es bereits damals ein Bestandtheil aller Liturgien gewesen wäre. Dass es ein solcher nicht überall war, lassen auch die Eingangsworte des Citates erkennen. Hieronymus spricht sich nämlich gegen die Weglassung desselben dadurch aus, dass er seine Recitation auf apostolische Einrichtung zurückführt. Augustinus rügt hingegen dieses Verfahren der Pelagianer nicht. Weil zur Zeit ihrer Ausbreitung im Abendlande das Vater unser in der römischen, mailändischen und afrikanischen Messe eingebürgert war, wagten sie nicht, dasselbe auszulassen. Uebrigens bezeugt der Bischof von Hippo durch die Worte: „Quam totam petitionem (er meint den Canon der Messe) fere omnis ecclesia dominica oratione concludit“ [2]) gleichfalls, selbst zu seiner Zeit sei das Gebet des Herrn noch nicht überall in der Liturgie recitirt worden.

2. Nach der Darstellung des h. Cyrillus schloss sich an das Vater unser unmittelbar das Sancta sanctis an. Dessungeachtet konnte inan zwischen diesen beiden Theilen noch eine Oration gebetet haben, denn dem Vorausgehenden zufolge, erwähnt Cyrill nicht alle Gebete. Die Annahme, dieses sei wirklich der Fall gewesen, lässt sich durch einen Brief stützen, den Hieronymus aus Palästina an Papst Damasus sandte. Derselbe enthält den Tadel, Einige wagen in den Gebeten und Opfern zu sagen: Qui sedet super Cherubim et Seraphim, da doch die Schrift die letzteren nicht erwähne. [3]) Alle orientalischen Liturgien besitzen aber zwischen dem Vater unser und dem Sancta sanctis eine Oration, welche in der ersten Hälfte die Herrlichkeit Gottes preist und in der zweiten um Heiligung bittet. In der griechischen [4]) und syrischen [5]) Liturgie des Jacobus, wie

---

[1]) Sic docuit Apostolos suos, ut quotidie in corporis illius sacrificio credentes audeant loqui: Pater noster . . . Panem quotidianum sive super omnes substantias venturum Apostoli deprecantur, ut digni sint assumptione corporis Christi. Et vos per nimiam sanctitatem, securamque justitiam audacter vobis coelestia dona vendicatis. Hieron. adv. Pelag. l. 3. n. 15. p. 800. Val.

[2]) August. epist. 149. n. 16. p. 663.

[3]) Illorum quoque, pius licet, attamen coarguendus error, qui in orationibus et oblationibus suis audent dicere: Qui sedet super Cherubim et Seraphim. Hieron. epist. 18. ad Damas. n. 17. p. 60. cf. In Isai. l. 3. c. 6. 2. p. 91.

[4]) Probst, Liturgie der ersten Jahrh. S. 312. n. 38.

[5]) Renaudot p. 39.

Digitized by Google

in der des Marcus [1]) heisst es: „Gott, der du über den Cherubim thronest und den die Seraphim preisen"; die griechisch-alexandrinische, wie die koptische des Basilius [2]) gedenken der vor Gott stehenden Cherubim und Seraphim. Die koptische Liturgie Gregors enthält die Worte: Tu sedes super Cherubim et Seraphim. [3]) Diese schriftwidrige Fassung des Satzes kam allerdings nicht überall vor, denn bloss „Einige" sprachen so, eine ähnliche enthielt jedoch nach Hieronymus unzweifelhaft die syrisch-palästinensische Messe. Waren aber solche Worte um das Jahr 370 in derselben vorhanden, so offenbar auch die Oration, der sie angehörten.

§. 24.

Communion und Danksagung.

Von der Recitation des Vater unser zum Ritus der Communionspendung übergehend, bemerkt Cyrill: „Hierauf sagt der Priester: das Heilige den Heiligen (*τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*). Heilig ist das auf dem Altar Liegende, nachdem es die Herabkunft des h. Geistes empfangen hat. Heilig seid auch ihr, die des h. Geistes Gewürdigten. Das Heilige entspricht also den Heiligen. Ihr antwortet darauf: „Ein Heiliger, ein Herr Jesus Christus (*εἷς ἅγιος εἷς κύριος I. X.*)". In Wahrheit ist nämlich Einer heilig, von Natur heilig, wir sind aber nicht von Natur heilig, sondern durch Theilnahme, Werke und Gebet." [4]) Diesem ist bloss beizufügen, dass so der Ritus aller morgenländischen Liturgien lautet.

„Nach diesem höret ihr die Stimme des Psallirenden, der euch mit göttlicher Melodie zur Gemeinschaft der heiligen Mysterien einladet in den Worten: Kostet und sehet, wie gut der Herr ist. Urtheilet nicht nach dem Gaumen, sondern nach dem zweifellosen Glauben. Die, welche kosten, werden nicht gerufen, Brod und Wein zu geniessen, sondern die Antitype des Leibes und Blutes Christi." (n. 20.) Dem Gesagten gemäss wurde während der Spendung der Eucharistie der 23. Psalm recitirt und durch den angegebenen Vers desselben zum Empfange der Communion aufgefordert. Weil „das Heilige" der Eine Herr Jesus Christus ist und die Gläubigen nicht nach dem Gaumen, sondern nach dem Glauben urtheilen sollen, ergibt es sich von selbst,

[1]) Probst l. c. S. 332.
[2]) Renaud. p. 73 u. 19.
[3]) Renaud. p. 35.
[4]) Cyr. cat. myst. 5. n. 19.

Digitized by Google

dass Cyrill die Eucharistie nicht bloss für ein Symbol (Antitype) ansieht. Antitype hat dieselbe Bedeutung, wie „Type". [1])

„Hinzutretend (zum Altare)[2]) breite die Arme nicht aus,[3]) spreitze die Finger nicht auseinander, sondern mit der Linken unterstütze die Rechte, um den König zu empfangen, und den Leib Christi in die hohle Hand aufnehmend, sage: Amen." [4]) Bei der Darreichung des Brodes sprach der Priester: „Der Leib Christi." Dem früher (cf. S. 85) Angegebenen zufolge übergeht das Cyrill und unterrichtet er bloss den Empfänger über sein Verhalten. Das Amen des Empfängers war aber die Antwort auf die Worte des Spenders. Dasselbe gilt von dem Amen bei dem Genusse des consecrirten Weines, den der Priester mit den Worten: „das Blut Christi" reichte.

„Nachdem du", heisst es weiter, „deine Augen durch die Berührung des h. Leibes vorsichtig geheiliget hast, achte darauf, dass nicht etwas von demselben zu Boden falle. Denn was du zu Grunde gehen lässt, das halte dem Verluste deiner eigenen Glieder gleich. Sage mir doch, wenn dir Jemand Goldstaub gäbe, würdest du ihn nicht mit der grössten Sorgfalt festhalten, damit nichts von demselben zu Grunde gehe? Wirst du nun nicht viel vorsichtiger und behutsamer sein, dass dir nicht das Geringste von dem herabfalle, was kostbarer, als Gold und Edelsteine ist?" (n. 21.)

„Sofort nach der Communion des Leibes Christi trete zu dem Kelche des Blutes, die Hände nicht ausstreckend, sondern gebückt, nach Art der Anbetung und Verehrung, und sage: Amen, und du wirst geheiliget, indem du auch von dem Blute Christi empfängst. Da die Feuchtigkeit noch deine Lippen benetzt, berühre sie mit den Fingern und heilige die Augen, Stirne und die übrigen Sinne." [5]) Die Sorgfalt, nichts von der Eucharistie zu Boden fallen zu lassen, schärfen bereits die Schriftsteller der ersten Jahrhunderte ein, wie sie der Berührung der Augen u. s. w. mit dem Sakramente gedenken. [6]). Aus späterer Zeit

---

[1]) cf. §. 20. Note 3. S. 92.

[2]) In der catech. 18. n. 32. p. 1053 sagt Cyrill nämlich: „Mit welcher Ehrfurcht muss man von der Taufe zum h. Thysiasterion Gottes hinzutreten, um die himmlischen Mysterien, die dort ausgetheilt werden, zu geniessen".

[3]) Diese Ermahnung ist wohl mit Rücksicht darauf gegeben, dass die Gläubigen dem Opfer mit ausgebreiteten Armen beiwohnten. Gilt das auch von den ausgespreizten Fingern? Auf dem Bilde in dem Cömeterium des Callistus breitet die Frau nicht nur die Arme aus, sondern spreizt auch die Finger auseinander.

[4]) Cat. myst. 5. n. 21.

[5]) Cat. myst. 5. n. 22.

[6]) cf. Probst, Liturgie der ersten Jahrh. S. 140, 174, 206.

Digitized by Google

erwähnt Touttäus in der admonitio zu dieser Katechese (n. 7. p 1107) den Johannes Damascenus, Theodoret, Theodorus Phurnes, Cyrill von Alexandrien u. s. w. als solche, welche dieser Sitte gedenken. Von einer Anbetung bei dem Empfange der Communion sprechen Eusebius von Cäsarea, wie Ambrosius und Augustinus. Ob dieselbe aber vor der Communion, bei dem Rufe: „Das Heilige den Heiligen", stattgefunden habe, oder nachher bei der Danksagung, ist schwer zu entscheiden. Jedenfalls wird man *κύπτων* (gebückt) nicht mit „knieend" übersetzen dürfen, da die Gläubigen die Communion in der alten Zeit stehend empfingen.

2. „Hierauf, fährt Cyrillus fort, das Gebet abwartend, sage Gott Dank, der dich so grosser Mysterien gewürdiget hat." (n. 22.) Nach der Communion folgte eine Danksagung, die Eucharistie, wie sie der Apostel (I. Tim. 2. 1) nennt, denn diese apostolische Gebetsart beziehen die meisten Kirchenväter auf den in Rede stehenden Bestandtheil der Messe. Weil, wie wir aus Chrysostomus wissen, Manche den Gottesdienst vor diesem Schlussgebete verliessen, fordert Cyrill die Neophyten auf, diese Oration abzuwarten.

„Bewahret, so schliesst er, diese Ueberlieferungen (*παραδόσεις*) unversehrt und behütet euch selbst unverletzt. Entziehet euch der Communion nicht und bringet euch durch Sündenschmutz nicht um diese heiligen und geistigen Mysterien. Der Gott des Friedens aber heilige euch völlig, und möge vollständig euer Leib, Seele und Geist auf die Ankunft unseres Herrn Jesu Christi bewahrt werden, dem Ehre, Ruhm und Macht mit dem Vater (Sohne) und h. Geiste, jetzt und immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen." [1])

So lautet das Zeugniss des Cyrillus über die Messe, ein Zeugniss, von welchem der Protestant Pfaff in der Dissertation: „De oblatione veterum eucharistica" bemerkt: Praecipua itaque oblatio, eaque quae sacrificio eucharistico essentialis est, juxta Cyrillum dici debet quae vocatur *λατρεία ἀναίμακτος*, panem vinumque in corpus et sanguinem Christi transmutans, ita ut sacrificium consecratione perfectum, sit *θυσία τοῦ ἱλασμοῦ*, sacrificium propitiatorium, post consecrationem quoque pro aliis offerendum. Nec negari omnino potest sententiam Cyrilli placitis ecclesiae romanae proximam esse. Touttäus, der diese Worte anführt, fügt denselben mit Recht bei: Cujus sententiam romanae ecclesiae placitis non proximam, sed geminam ac simillimam eamdemque plane dicere debuisset. [2])

---

[1]) Cat. myst. 5. n. 23.

[2]) Touttaeus, Dissert. 3. c. 12. n. 92. p. 276.

Digitized by Google

Was aber die Entwicklung des Ritus betrifft, so spricht vor Cyrill Niemand so klar und ausführlich über das Fürbittengebet für Lebende und Verstorbene, wie über die Recitation des Vater unser in der Liturgie. Ebenso ist er der Erste, welcher eine nähere Beschreibung des Communionritus gibt. Andererseits liegt die Uebereinstimmung der von ihm dargestellten eucharistischen Feier mit der im dritten Jahrhunderte geübten zu Tage.

III. Artikel.

Die alexandrinische Liturgie nach den Schriften des h. Athanasius. (296—373).

§. 25.

Allgemeines hierüber.

Die zur Zeit des Athanasius in Alexandrien gebräuchliche Liturgie war ein Erbe der Voreltern.[1]) „Die katholische Kirche, schreibt der h. Bischof, macht es nicht wie die Häretiker, welche die Bücher anders verstehen, als die Heiligen überlieferten. Was jeder der Heiligen empfangen hat, dieses selbe überliefert er unverändert „propter doctrinae circa mysteria soliditatem", so dass wir eingedenk der apostolischen Ueberlieferungen in dem Gottesdienste für einander beten und wie aus Einem Munde Dank sagen". [2])

Die Gleichförmigkeit der alexandrinischen Liturgie im Grossen und Allgemeinen während des dritten und vierten Jahrhunderts ergibt sich auch aus dem zweiten Osterbriefe des Bischofes Theophilus von Alexandrien († 417). Er schreibt, Origenes (und seine Anhänger) könne „Pascha mit den Gläubigen nicht feiern, weder mit Paulus sagen: Invisibilia Dei. (Rom. 1. 20.), noch mit dem Propheten (Habakuk): Consideravi opera tua et obstupui.[3]) Kurz zuvor heisst es in diesem Briefe, „die Anhänger des Origenes können das Leiden des Herrn (dominicam passionem) nicht mit uns feiern, sondern sie sind von der Gemeinschaft der Mysterien ausgeschlossen." (1. c. n. q. 592.) Pascha mit den Gläubigen, das Leiden Christi mit uns feiern,

---

[1]) Ath. epist. heortasticae. 10. n. 11. p. 1403. t. II. Migne.

[2]) Ath. l. c. 2. n. 7. p. 1371.

[3]) Hieron. opera. epist. 98. n. 10. p. 593. Vall. Hieronymus hat die Osterbriefe des Theophilus übersetzt.

Digitized by Google

heisst also an den Mysterien oder der Liturgie Theil nehmen. Origenes konnte das nicht „dicit enim, propter peccata intelligibilium creaturarum mundum esse coepisse (l. c. p. 593). Nun wird aber Gott in dem liturgischen Dankgebet wegen der Herrlichkeit der Schöpfung gelobt, wie dieses Paulus und Habakuk thut, also können die Origenisten dieses Dankgebet nicht mit den Gläubigen sprechen. Bestätiget wird dieses dadurch, dass Origenes das Dankgebet durch die obigen Worte des Habakuk und den 103. Psalm kennzeichnet; [1]) ein Psalm, dessen sich auch Athanasius (cf. §. 27.) zur Charakterisirung desselben bedient. Kurz, das Dankgebet der alexandrinischen Liturgie enthielt von a. 200 bis a. 400 eine Verherrlichung Gottes durch die Schöpfung.

2. Es ist dieses um so wichtiger, als Athanasius nicht mit klaren und bestimmten Worten von den Gebeten der Liturgie redet. Die Ursache liegt in der Beobachtung der Arcandisciplin. Wie man damals über sie dachte, offenbaren die Gerichtsverhandlungen gegen den Presbyter Macarius, welchen Ischyras anklagte, er habe während der Opferung den Altar umgeworfen und den Kelch zerbrochen. „Sie schämen sich nicht, sagten die katholischen Bischöfe, vor Katechumenen, und was noch schlimmer ist, vor Heiden, die Mysterien zu veröffentlichen, da man nach der Schrift das Geheimniss des Königs verbergen soll und der Herr sagt: Gebet das Heilige nicht den Hunden und werfet die Perlen nicht den Schweinen vor. Es ist nämlich unerlaubt, die Mysterien vor den Nicht-Eingeweihten zu erzählen, damit nicht die unwissenden Heiden spotten und die neugierig gewordenen Katechumenen sich ärgern." [2])

Diese, durch einen speciellen Fall verursachten Aeusserungen, lassen sich durch Worte, welche den allgemeinen Grundsatz feststellen, ergänzen. „Wahrlich, der sündiget gegen Gott, welcher die ihm anvertrauten geheimen Worte, die er vor der Menge verbergen sollte, nicht vor jenen verbirgt, welche sie nicht wissen dürfen. Nicht nur Unwahres, auch Wahres zu sagen, wird verderblich, wenn man es solchen mittheilt, welchen es nicht zukommt. Denn man werfe die Perlen etc." [3])

3. Den christlichen Gottesdienst beschreibt Athanasius als einen freudigen und einmüthigen, in welchem die Gläubigen geistig vereiniget, gemeinschaftliche Gebete und Danksagungen verrichten. [4]) Ferner ist die in demselben vollzogene Anbetung Gottes eine geistige (λογική) [5]) Zu den Worten: Afferte Domino

[1]) Probst, Liturgie der ersten Jahrh. S. 147 u. 160.
[2]) Apolog. c. Arian. c. 11. p. 267. tom. I. cf. l. c. c. 31. p. 299.
[3]) Expos. in psl. 118. n. 11. p. 482. cf. l. c. in psl. 91. n. 5. p. 466.
[4]) Epist. heort. 4. n. 3. p. 1378; ep. h. 5. n. 2. p. 1380.
[5]) Expos. in psl. 49. n. 23. p. 238.

Digitized by Google

patriae bemerkt der Heilige: „Patriae sind die Priester und Bischöfe, welche Gott durch gute Werke und Thaten verherrlichen und ihm überdiess geistige Opfer darbringen in den Kirchen". [1]) Diese geistigen Opfer sind sowohl Gebete als Gabenopfer. „Denn die alten Opfer sind aufgehoben und an ihre Stelle im N. B. mit Lob dargebrachte Gabenopfer (δωροφορίας) getreten". [2]) Dieses geistige Gabenopfer ist aber die Eucharistie, welche die Gläubigen zugleich als geistige Nahrung erhielten.

In der Liturgie brachten demnach die Gläubigen freudig und einmüthig Gott Gebete und Bitten, Lob und Dank und das unblutige Opfer der Eucharistie dar, welche ihnen in der Communion als Brod des Lebens gereicht wurde.

§. 26.

Katechumenenmesse.

Zu Ischyras, der, obwohl nicht ordinirt, sich als Priester gebärdete, schickte Athanasius den Presbyter Macarius, um ihm die Ausübung priesterlicher Verrichtungen zu untersagen. Macarius traf ihn krank im Bette liegend an. Die Meletianer, welchen Ischyras den Vorfall erzählte, drangen in ihn, auszusagen, Macarius sei während der Feier der Liturgie in die Kirche eingedrungen, habe den Altar umgestossen und den Kelch zerbrochen. Zugleich sollte er den Athanasius dafür verantwortlich machen. Ischyras willfahrte und stellte in der eingeleiteten Untersuchung als Zeugen einen Katechumenen auf, der aussagte, er habe sich mit Ischyras in der Kirche befunden, als Macarius den Kelch zerbrach und den Altar umstürzte.

Athanasius entkräftete dieses Zeugniss durch die Erklärung, der Kelch wird bei der Oblation auf den Altar gestellt, darum konnte sich kein Katechumene bei Ischyras während der Oblation in der Kirche befinden. [3]) Es ist nämlich bekannt, dass die Mysterien durchaus nicht gefeiert werden, wenn Katechumenen in der Kirche zugegen sind. [4])

Hieraus folgt für unseren Zweck, die damalige alexandrinische Liturgie bestand aus zwei Theilen. Dem ersten konnten Katechumenen beiwohnen, von dem zweiten, Mysterium genannt, zu welchem die Oblation gehörte, waren sie ausgeschlossen. Die gewöhnliche Bezeichnung dieser beiden Theile ist, missa catechu-

---

[1]) l. c. in psl. 95. n. 7. p. 415.
[2]) Expos. in psl. 49. argum. p. 230. t. III.
[3]) Ath. c. Arian. c. 28. p. 295.
[4]) l. c. c. 46. p. 331.

Digitized by Google

menorum und missa fidelium, und damit wird die obige Aufschrift gerechtfertiget, obwohl Athanasius dieses Wort nicht gebraucht.

2. In der Katechumenenmesse fanden Lesungen, Psalmengesang und Predigten statt.

Der ersteren gedenkt Athanasius in den Worten: „Da wir Vigilien feiernd, in der Kirche versammelt waren, erbrachen, um Mitternacht, nach vollendeter Lesung, Soldaten die Thür. Der Bischof blieb ruhig auf der Kathedra sitzen und ermahnte das Volk zum Gebete". [1]) Nach der Schrift De fuga befahl Athanasius dem Diacon einen Psalm zu beten, auf welchen das Volk respondirte. [2]) Den Lesungen folgte demnach Psalmengesang. Wahrscheinlich war die Aufforderung zum Psalmengesang zugleich das Zeichen zum Schluss der Lesung. Ob dieses Theile der missa catechumenorum waren, ist nicht bemerkt, aber kaum zu bezweifeln, da denselben die Synaxis folgte. (*σύναξις γὰρ ἔμελλε τῇ παρασκευῇ γίνεσθαι.*) [3]) Unter Synaxis versteht nämlich Athanasius die Feier der Liturgie. Bei Kaiser Constantius angeklagt, in einer noch nicht ausgebauten Kirche die Synaxis gehalten zu haben, antwortet der Heilige: „Wegen des Ostertages sei eine solche Volksmenge zusammengeströmt, dass sie sich in einer kleineren Kirche nicht versammeln konnte, darum habe er die Synaxis (aber nicht die Kirchweihe) in der grossen unvollendeten Kirche gehalten, damit das Volk Gelegenheit habe, daselbst für das Wohl des Kaisers zu beten". [4]) Die am Ostertage gehaltene Synaxis, in welcher das Volk für die Kaiser betete, ist zweifellos die Feier der Liturgie, und wenn nach Obigem die Synaxis den Lesungen folgte, so wird sie um so sicherer die Liturgie gewesen sein, als die Liturgie durchweg mit Lesungen begann. Antonius der Einsiedler, verdankte seine religiösen Kenntnisse dem aufmerksamen Anhören der liturgischen Lesungen, [5]) wie er auch die Worte des Evangeliums (Math. 19. 21.) in der Kirche hörte, in Folge deren er sein väterliches Erbe verschenkte (l. c. p. 842).

Die Predigt wurde gewöhnlich vom Bischof gehalten. Die Priester und Diaconen schrieben an den Bischof Alexander, dass sie von ihm in der Mitte der Kirche die Predigt (über das Verhältniss des Sohnes zum Vater) gehört haben. [6]) Ihre Verbindung mit der Liturgie empfiehlt die Ermahnung, die Gläubigen sollen der gemeinschaftlichen Predigt und der festlichen Versammlung (conventus = *σύναξις*) beiwohnen. [7])

[1]) Historia Arianorum ad. monachos. n. 81. p. 794. t. I.
[2]) Apologia de fuga. n. 24. p. 675. t. I.
[3]) Histor Ar. ad. monach. n. 81. p. 794.
[4]) Apologia ad Constantium imp. n. 14 u. 15 p. 614.
[5]) Ath. vita s. Antonii. c. 1. p. 842. c. 3. p. 846.
[6]) Ath. de synod. c. 16. p. 710.
[7]) Epist. heort. 11. n. 11. p. 1418.

Digitized by Google

3. Ueber Orationen der Katechumenenmesse geben die Schriften des Athanasius keine Nachricht, wohl aber lässt sich eine Notiz aus den dem Athanasius zugeschriebenen Titulis psalmorum verwerthen. Die Gradualpsalmen (119—133) geben, gemäss dieser Schrift, den Stufengang von dem Eintritt in das Katechumenat bis zum Ascetenleben an. Canticum graduum übersetzt der Verfasser mit: „Exomologese der von den Sünden Kommenden, um zu dem Glauben des Herrn und seinen Geboten aufzusteigen. Stufen heissen sie, weil die, wie aus dem Wasser (Taufe), so auch von der Idololatrie und ihren Werken sich Bekehrenden mit dem ersten Gradualpsalm zu bekennen anfangen und mit jedem Grade höher steigend, sich als höher Stehende zeigen, welche eine vollkommenere Exomologese und Eucharistie emporsenden". [1])

Die Exomologese der vom ersten zum zweiten Grade Fortschreitenden geht von dem Bekenntnisse der Sünden zur Wachsamkeit des Geistes und zur Erkenntniss fort; die Hilfe dazu kommt von Gott. Dieses ist der zweite Grad der Katechese, während der dritte in dem Verlangen besteht, in das Haus Gottes zu kommen und den Priestern Gottes zu bekennen, von ihnen das Wort Gottes zu hören und die Taufe zu begehren. [2])

Den vierten Grad bilden die (Büsser), welche sich als Sünder erkennen, vor Gott demüthigen und ihn bitten (*δεομένων*), dass er sich ihrer erbarme (1. c. p. 1226).

Den fünften Grad bilden die (Energumenen), welche, nach der Exomologese erleuchtet, sich erinnern, wie sie früher, unter der Gewalt der bösen Geister, in ihren Sünden gestorben wären, wenn sie Gott nicht durch die Taufe befreit hätte. (1. c. p. 1227.)

Die sechste Stufe besteht in dem Bekenntnisse derjenigen (der Gläubigen), welche nach der Taufe die Macht Christi erkennen und wie er die an ihn Glaubenden aufnimmt, die Ungläubigen aber der ewigen Strafe übergibt. [3])

Das Folgende hat für unsern Gegenstand kein weiteres Interesse, da in demselben von den verschiedenen Stufen, welche die Asceten ersteigen sollen, die Rede ist. Erwägt man hingegen das Angeführte, so lässt sich nicht verkennen, der Verfasser redet nicht nur von den Katechumenen, sondern schildert in den folgenden Stufen die Büsser, Energumenen und Gläubigen, und da er Eingangs bemerkt, den verschiedenen höheren Stufen entsprechen vollkommenere Exomologesen und Eucha-

[1]) De titul. psl. psl. 119. p. 1220.

[2]) Hiermit sind ausser der Vorbereitungsklasse zwei Katechumenatsklassen angezeigt, von welchen die letztere die der Competenten ist.

[3]) De titul. psl. p. 1220.

Digitized by Google

ristieen, so spielt er damit auf verschiedene Gebete über die Katechumenen, Competenten, Büsser, Energumenen und Gläubigen in der Liturgie an. Die Exomologese der Gläubigen ist das Dankgebet, in welchem die Macht Christi etc. erkannt wurde, so dass damit zugleich gesagt ist, die früheren Grade haben an demselben nicht Theil genommen.

§. 27.

Oratio pro fidelibus, Friedenskuss und Oblation.

Ueber diese Oration sagt Athanasius blos, die Gläubigen beten in dem Gottesdienste für einander.[1]) Sodann berichtet derselbe, die Väter der Synode von Rimini (a. 359) haben den Kaiser gebeten, er möge sie in ihre Kirchen zurückkehren lassen, und sie werden mit dem Volke die gewohnten Gebete (εὐχάς) für seine Herrschaft verrichten, wie sie es immer gethan haben.[2]) Die Angabe „mit dem Volke", wie das Wort εὐχή, weist auf die orat. pro fidelibus hin. Denn wahrscheinlich stand damals die Bitte für die Kaiser noch nicht in den Fürbitten des Canon (S. 25). Das Schreiben dieser Väter liefert allerdings kein Zeugniss für die alexandrinische Liturgie, wohl aber für die der katholischen Kirchen überhaupt.

2. Der Bischof Timotheus von Alexandrien († 395) berichtet in seiner epistola canonica: „In dem göttlichen Opfer ruft der Diacon vor dem Kusse: „Die, welche nicht in Gemeinschaft stehen, sollen abtreten". [3]) In der alexandrinischen Liturgie fand demnach ebenso die Entlassung der Nicht-Gläubigen, als die Ertheilung des Friedenskusses statt. Von der Entlassung sagt Athanasius meines Wissens nichts, des Friedenskusses gedenkt er aber insofern, als er die Osterbriefe meistens mit den Worten schliesst: Grüsset euch gegenseitig mit h. Kusse.

3. Die Arianer bedienten sich der verwerflichsten Mittel, um Athanasius eines Verbrechens beschuldigen zu können. Die Art und Weise, wie er die Beschuldigung widerlegt, enthält zugleich ein Zeugniss für die Oblation in der missa fidelium der alexandrinischen Liturgie. (S. 108.) Athanasius entkräftete jedoch die falsche Anklage nicht nur dadurch, dass er zeigte, ein Katechumene könne einen Vorgang bei der Oblation gar nicht bezeugen, sondern er geht auch auf den Ort, die Zeit, den Kelch.

---

[1]) Epist. heort. 2. n. 7. p. 1371.

[2]) De synodis n. 55. p. 794. t. 1. Man vergleiche damit Apologia ad Constantium. c. 10. p. 607. t. 1.

[3]) Migne tom. 33. p. 1302 (folgt den Werken des Cyrill v. Jerusalem).

Digitized by Google

und die Minister der Oblation ein und weist aus diesen Umständen die Beschuldigung als eine Verleumdung nach.

„Der Ort, sagt er, an dem Macarius den Kelch zerbrochen haben soll, war keine Kirche, es wohnte kein Presbyter an diesem Orte und der Tag, an dem es Macarius gethan haben soll, war kein Sonntag. Da also daselbst weder eine Kirche war, noch ein Priester, noch der gebührende Tag, wie, wann und wo ist ein mystischer Becher zerbrochen worden? Becher gibt es genug in den Häusern und auf dem Markte, deren Zerbrechen kein Vergehen ist. Wenn aber Jemand den mystischen Becher freiwillig zerbricht, der sich blos bei den rechtmässigen Vorstehern der Kirche befindet, den macht ein solches Unterfangen gottlos; das ist nämlich allein der Zweck dieses Bechers und kein anderer. Ihn trinket ihr rechtmässig dem Volke vor, ihn habt ihr nach dem kirchlichen Canon empfangen, er kommt allein den Vorstehern der katholischen Kirche zu. Denn allein euch kommt es zu, das Blut Christi vorzutrinken, sonst keinem Anderen. Wie aber der gottlos ist, welcher den mystischen Kelch zerbricht, so um so mehr der, welcher das Blut Christi verunehrt. Der verunehrt es aber, welcher dieses gegen das kirchliche Gesetz thut. Das sagen wir, nicht als ob Macarius den Becher der Schismatiker zerbrochen hätte, sondern weil dort überhaupt gar keiner war. Denn wie konnte einer dort sein, da weder der Ort eine Kirche, noch daselbst ein kirchlicher (katholischer Priester), noch die Zeit für die Mysterienfeier war? Vielmehr ist dieser der berüchtigte Ischyras, der weder von der Kirche ordinirt, noch von Alexander als ein von Meletius Geweihter in die Zahl der Presbyter aufgenommen wurde, darum konnte er auch damals (als er nach der Klage celebrirt haben wollte) nicht ordinirt sein". [1])

Der Sonntag war schon vor den Tagen des Plinius der festgesetzte Tag zur Feier der Liturgie. An diesem Tage wurde sie auch zu Anfang des vierten Jahrhunderts celebrirt. Steht das nicht im Widerspruch mit der begründeten Annahme, man habe auch unter der Woche, wenigstens an den Stationstagen und Anniversarien, die Liturgie gefeiert? Ich glaube nicht. Athanasius bemerkt dem Kaiser auf eine gegen ihn erhobene Anklage, er habe die Messe in einer nicht geweihten Kirche gelesen, er habe dieses für besser erachtet, als ihre Feier unter freiem Himmel. [2]) Wie man also, obwohl die Kirche der vorschriftsmässige Ort war, doch im Freien die Liturgie hielt, so verhielt es sich auch mit der Zeit. Der Sonntag war der gewöhnliche Tag, der aber andere nicht

[1]) Apolog. c. Arian. c. 11. p. 267.
[2]) Athan. apologia ad. Constantium. n. 17. p. 616. tom. I.

Digitized by Google

völlig ausschloss. Ischyras gab offenbar vor, er sei bei dem gewöhnlichen, öffentlichen Gottesdienste so behandelt worden, und das war falsch, weil er nicht am Sonntage celebrirt hatte.

Ferner führten die Katholiken gegen die genannte Anklage an, dass, wenn Macarius wirklich den Kelch zerbrochen hätte, ihm die Makel der Gottlosigkeit nicht anhaften würde, weil der celebrirende Ischyras kein ordinirter Priester und der Becher kein mystischer Kelch war. Die Oblation konnte also blos von einem Priester gesetzlich vorgenommen werden, sie war, wie das Mysterium überhaupt, ein priesterlicher Akt. Dessgleichen musste der Kelch zur Darbringung eigens bestimmt sein, wesswegen nur solche gebraucht werden durften, die sich in den Händen der katholischen Bischöfe befanden, weil sie das Blut Christi dem Volke vortranken. Das letzte Wort hat den Sinn, die Priester tranken zuerst aus dem mystischen Becher das Blut Christi und reichten ihn sodann der Gemeinde zum Trinken. Bei der Oblation wurde demnach Wein dargebracht, der, in das Blut Christi verwandelt, den Gläubigen gereicht wurde. Die Darbringung von Brod wird nicht erwähnt, weil sich die Anklage nur auf den Kelch erstreckte. Zudem schreibt Athanasius, wir feiern das Osterfest dadurch in der rechten Weise, dass wir Tugenden und Gottesfurcht „zugleich mit denselben Dingen, welche er selbst um unseretwillen geheiliget hat, Gott darbringen." [1]) Weil die letzteren Worte zweifellos auf den eucharistischen Einsetzungsakt anspielen, sind unter den Gott darzubringenden „Dingen" Brod und Wein zu verstehen.

Endlich diente zur Oblation ein Altar, ein weiterer Beweis dafür, dass die vom Priester vollzogene Handlung ein Opfer war. Heidnische Soldaten drangen unter der Messe in eine Kirche ein und verhöhnten die katholische Liturgie dadurch, dass sie auf dem Altare derselben Vögel opferten und die Idole anbeteten, Jesus aber in der eigenen Kirche verfolgten. [2]) Die letzten Worte stellen offenbar dem auf dem Altare den Götzen dargebrachten Opfer das Opfer des verfolgten Christus gegenüber. (cf. S. 85 u. S. 121.)

In der Liturgie, die gewöhnlich am Sonntage und in der Kirche stattfand, wurde demnach dem am Altare stehenden Priester Brod und Wein zum Opfern gebracht. Ein weiterer Ritus ergibt sich aus der Interpretation des Psalmverses: ‚Lavabo inter innocentes manus meas'. „Rein, interpretirt Athanasius diese Worte, werde ich von ihren schändlichen Werken sein". Mit den Worten: ‚Et circumdabo altare' weist er aber offenbar auf den

[1]) Epist. heort. 5. n. 4. p. 1381.
[2]) Ath. Epist. encycl. n. 3. p. 230. t. I.

Digitized by Google

logischen Gottesdienst hin.[1]) Weil beide Halbverse zusammengehören und Athanasius den zweiten auf die Liturgie bezieht, wird dieses um so mehr auch von dem ersten anzunehmen sein, als er anderwärts bemerkt: „Lasst uns die Hände reinigen, um die h. Speise zu berühren.“[2]) Zudem erklärt Cyrill die Handwaschung der Priester bei der Opferung für eine symbolische Handlung. (cf. S. 85.)

§. 28.

Dankgebet.

Das der Oblation folgende Dankgebet war das canticum novum (auch von Clemens A. so genannt), das, nach der Zeit der Vorbilder,[3]) in der Kirche einmüthig und mit überströmender Freude gesungen und vom Volke mit Amen geschlossen wurde.[4]) Es war der bloss Gott gebührende Hymnus, — denn Menschen werden nur gelobt,[5]) — welchen allein die Gläubigen und Reinen beten durften . . ., die vertrauensvoll sagen können: Narrabo omnia mirabilia tua.[6])

Zur Rekonstruktion des alexandrinischen Dankgebetes dient besonders die Schrift des Athanasius: Oratio contra gentes. In der Liturgie der drei ersten Jahrhunderte erscheint die Glaubensregel in hymnenartiger Form als liturgisches Dankgebet (Canon). Die Frage, ob dieses auch zur Zeit des Athanasius stattgefunden habe, ist aus der genannten Schrift zu beantworten. Die bejahende Antwort ergibt sich erstens aus dem Einklang, in welchem sie zu der ‚Cohortatio ad gentes‘ des Clemens A. steht, und zweitens aus der überraschenden Uebereinstimmung der betreffenden Stellen der Oratio c. gentes mit dem liturgischen Dankgebete der A. C. (l. 8. c. 12). Zudem gibt das Argumentum[7]) in der Erklärung des 103 Psalmes, den Athanasius auf das Dankgebet bezieht, alles das kurz an, was die Oratio c. gentes weitläufig ausführt.

Selbstverständlich wurde in der Oratio contra gentes der Wohlthaten, welche Gott den Juden erwiesen, nicht gedacht Diesen Mangel ersetzt die Expositio in psalmos des

---

[1]) Expos. in psl. 25. n. 6. p. 147.
[2]) Epist. heort. 5. n. 5. p. 1383.
[3]) Epist. heort. 4. n. 4. p. 1378.
[4]) l. c. h. 11. n. 4. p. 1410. cf. h. 4. n. 5. p. 1379.
[5]) Ath. expos. in psl. 66. Argn. p. 291.
[6]) Epist. heort. 7. n. 3 u. 4. p. 1392. cf. S. 55.
[7]) Mit diesem Worte übersetzt Montfaucon das von Eusebius gebrauchte *ὑπόθεσις*.

Digitized by Google

Athanasius. Weil er in derselben der Erklärung der einzelnen Psalmen meistens eine Bemerkung (argumentum) vorausschickt, der gemäss David, das Künftige voraussehend, in demselben ein Vorbild des christlichen Gottesdienstes gezeichnet habe [1]), so kommen vor Allem solche Psalmen in Betracht, welche schon vermöge dieser Bemerkung eine Verwandtschaft mit der Liturgie haben. Dieses ist vorzüglich den Psalmen 102, 103 u. 104 gegenüber der Fall.

Die Bemerkung von Psalm 102 lautet: „Das neue aus den Heiden gesammelte Volk wird in diesem Psalm belehrt, Gott den grossen Wohlthäter in Hymnen zu preisen. Diese Wohlthaten sind die Wegnahme der Sünden und die Herrlichkeit der Auferstehung." (l. c. p. 431). — Das Argumentum von Psalm 103 sagt: „Nachdem David in dem vorausgehenden Psalm das zum Glauben hinzutretende Volk belehrt hat, Gott Hymnen darzubringen, lehrt er in dem gegenwärtigen, wie gross seine Vorsehung für Alles sei. Nicht nur für die (Wesen) im Himmel und in der Luft sorgt er, sondern auch für die irdischen und geringsten Dinge, so dass er auch die niedrigsten Thiere nicht vernachlässiget." (l. c. p. 436). Das Argumentum des Psalmes 104 lautet: „Alleluja, das heisst Lob dem Unsichtbaren. [2]) Mit diesem Worte loben die Engel Gott, wie die Cherubim durch Sanctus, sanctus, sanctus. Das ist von den Vätern überliefert, die es selbst gehört haben, wie Isaias die Seraphim hörte." (l. c. p. 442).

Wenn schon diese Argumente auf den christlichen Gottesdienst hinweisen, so schliesst der zu dem betreffenden Psalm gehörende athanasische Commentar um so mehr mit der christlichen Liturgie verwandte Gedanken in sich, als der Heilige den davidischen Psalm im Lichte des katholischen Hymnus schaut und erklärt.

Kommt noch dazu, dass das Argumentum und der Commentar des Psalmes mit dem Inhalte des alten Dankgebetes übereinstimmt, so wird der Schluss von solchen Worten auf die Beschaffenheit des alexandrinischen Dankgebetes zur Zeit des Athanasius berechtigt sein. [3])

2. Den Liturgien zufolge begann das Dankgebet mit dem Lobe Gottes durch und für die Schöpfung. Gott, an sich unsichtbar und unerkennbar, offenbarte sich in seinen Werken und dem Sohne, dem Logos und der Weisheit, durch welche er Alles

---

[1]) Athanasius erklärt die Psalmen in derselben Weise, wie Eusebius. S. 39.

[2]) Alleluia autem sic dividitur, al, Deus, el, fortis, uia, robustus. l. c.

[3]) Bereits Origenes charakterisirte durch den 103. Psalm das Dankgebet, weswegen die alexandrinische Liturgie seiner Zeit mit der in den Tagen des Athanasius gefeierten grosse Aehnlichkeit hatte.

Digitized by Google

erschaffen hat, regiert und schmückt. [1]) Er, die Weisheit selbst (αὐτοσοφία), der Logos selbst, die Kraft selbst, das Licht selbst, die Wahrheit selbst, die Gerechtigkeit selbst, die Tugend selbst, Abbild und Abglanz des Vaters." [2]) (l. c.). Nicht nur das Sein hat er durch ihn gegeben, sondern auch das Gutsein [3]), denn in Allem ist die schönste Harmonie. Man betrachte den Himmel, den Lauf der Sonne und des Mondes, die Stellungen und den Umlauf der übrigen Gestirne, die sich entgegengesetzt bewegen, in ihrer Entgegensetzung aber eine Ordnung beobachten. Wer zieht nicht den Schluss, dass sie ein Weltschöpfer regiert? . . . Entgegengesetztes ist in der Natur verbunden, aber eine Harmonie stellt es dar. Der Winter weicht dem Frühling, dieser dem Sommer, der Sommer dem Herbst. Sie sind entgegengesetzt, aber Alles gewährt dem Menschen einen gleichen und unschädlichen Gebrauch. Zu bestimmten Zeiten bringt die Erde ihre Früchte, der Himmel sendet Regen, die Flüsse strömen, die Quellen sprudeln, sich entgegengesetzte Thiere zeugen. Wer bringt die Einheit in Alles? Nie würden sich die einander wiederstreitenden Elemente verbinden, wenn sie nicht ein Herr zusammenknüpfte, dem sie, als ihrem Gebieter unterworfen, folgen und gehorchen. [4]) Durch ihn wird der Himmel gewälzt, bewegen sich die Gestirne, leuchtet die Sonne, wandelt der Mond, wird die Luft von der Sonne erleuchtet, der Aether erwärmt, wehen die Winde, stehen die Berge hoch erhoben, wogt das Meer und werden die in ihm lebenden Thiere genährt, bringt die unbeweglich stehende Erde Früchte hervor, wird der Mensch gebildet und lebt; mit einem Worte: wird Alles belebt und bewegt, brennt das Feuer, kühlt das Wasser, sprudeln die Quellen, strömen die Flüsse, wechseln die Zeiten und Stunden, fällt der Regen, entstehen die Wolken, wird der Hagel, gefriert Schnee und Eis, fliegen die Vögel, kriechen die Schlangen, schwimmen die Fische, wird das Meer beschifft, die Erde besäet und bringt zu ihrer Zeit Früchte, wechseln die Pflanzen, die einen sprossen, die einen reifen, die anderen altern und welken, die einen verschwinden, die anderen entstehen und sprossen hervor. Alles das belebt und treibt und schmückt der Logos, es zu einem Kosmos bildend. Aber auch die unsichtbaren Mächte entlässt er nicht ohne seine Kraft, auch sie hält und belebt er, ihr Schöpfer, durch seine Vorsehung. Er, der Herr und König und Ordner, leitet Alles so, dass es zur Erkenntniss und Verherrlichung des Vaters dient. [5])

---

[1]) Orat. c. gentes. c. 40. p. 79.
[2]) l. c. c. 46. p. 941. cf. A. C. l. 8. c. 12. Eingangs.
[3]) Orat. II. ad Arian. c. 78. p. 311. cf. A. C. l. 8. c. 12.
[4]) O. c. gentes c. 35—37. p. 71.
[5]) Orat. c. gentes. c. 44. p. 87. cf. A. C. l. 8. c. 12.

Digitized by Google

„Die Menschen schuf er nach seinem Bilde, damit sie ein heiliges Leben im Paradiese führen könnten, und da der menschliche Wille frei war, gab er ihnen das Gesetz, damit sie die verliehene Gnade bewahrend, ausser der im Himmel verheissenen Unsterblichkeit, ein von Trauer, Schmerz und Kummer freies Leben im Paradiese geniessen. Das Gesetz übertretend, verfielen sie aber dem Tode und wurden aus dem Paradiese vertrieben.[1]) Sündigend geriethen sie in die Gewalt des Todes (l. c. c. 4.) und sanken immer tiefer in Sünden und Laster. Der Güte Gottes wäre es jedoch unwürdig gewesen, seine Geschöpfe, wegen des Betruges des Teufels zu Grunde gehen zu lassen (l. c. c. 6. p. 107). Er verliess darum die dem Verderben verfallenen Menschen nicht, sondern nahm aus der Jungfrau Maria den menschlichen Leib an, (l. c. n. 8. p. 110.), tilgte den Tod durch die Hingabe seines eigenen Leibes, verbesserte ihre Nachlässigkeit durch seine Lehre und stellte die Menschheit durch seine Kraft und Macht wieder her. Durch ihn ist nämlich die Zerstörung des Todes und die Auferstehung des Lebens geworden." (l. c. c. 10. p. 114.)

Niemand wird die Uebereinstimmung der ausgehobenen Stellen mit dem liturgischen Dankgebete der A. C. (l. 8. c. 12) verkennen.[2]) Sofort geht das genannte Dankgebet auf die Vorsehung, welche die gefallenen Menschen, besonders die Israeliten führte ein. Bezüglich dieses Gegenstandes sind wir, ausser den Reden c. gentes und de incarnatione, auf die athanasianische Schrift: Expositio in psalmos angewiesen. (cf. S. 115). Dem Argumentum des Psalmes 102 zufolge sollen die Gläubigen Gott loben für die Befreiung von Sünde und Tod. Weil er sich seines Volkes erbarmte, wird seine Gerechtigkeit im Richten gelobt, er, der vor dem Verderben befreit und das Himmelreich gibt, so dass dieser Psalm für Kirchen passt.[3]) Denn sie loben die Macht Christi, weil er der Erlöser des Alls ist, der Herr, welcher die Gottlosen und ihre Anschläge vernichtet, die auf ihn Hoffenden aber rettet.[4]) Auf Christus weist dieser Hymnus hin, der in dem mit den feindlichen Mächten um unseretwillen aufgenommenen Kampfe, sie aus der Mitte wegnahm und als Schöpfer jeder Creatur sein Geschöpf nicht verachtet.[5]) Er ist es, der einst ein strenges Gericht geübt, die Kinder Israels aus Aegypten befreit, Moses und dem ganzen Volke die Kennt-

---

[1]) De incarnatione. c. 3. p. 102.

[2]) Dasselbe gilt von Clemens R. und Clemens A. (Litg. der drei ersten Jahrh. S. 41 u. 137), um nur diese beiden zu nennen.

[3]) Expos. in psl. 102. v. 1. p. 431.

[4]) Exp. in psl. 32. p. 163.

[5]) Exp. in psl. 94. p. 414.

Digitized by Google

niss seiner Gebote gegeben hat... Wenn er, erzürnt über Adams Fall, unser Geschlecht zum Tode verurtheilte, so dehnte er doch seinen Zorn nicht bis an das Ende aus, denn er erleuchtete dasselbe in den letzten Zeiten zur Vernichtung des Verderbens und erbarmte sich seines Geschöpfes, des Werkes seiner Hände." [1]) Die Gläubigen sollen desswegen Gott dem Befreier danken und in Gefahr und Versuchung Abraham, Job, Joseph zum Vorbild nehmen, denn Gott rettet die auf ihn Vertrauenden. [2])

Die Schlussworte des 102. Psalmes: Benedicite virtutes, interpretirt Athanasius durch den Satz: „Nicht allein die Engel werden zum Lobe aufgerufen, sondern auch jede andere himmlische Ordnung, die Throne, Mächte, Gewalten, Fürstenthümer." [3]) Die Bedeutung dieser Worte liegt darin, dass dieses in dem Dankgebete unmittelbar vor dem Trisagion geschieht.

§. 29.

Trisagion bis zur Consecration.

Mit dem Hinweis auf das Trisagion schliesst Athanasius die Erklärung des 102. Psalmes. Der Lobgesang der Engel vollendete den Hymnus der übrigen Creaturen, oder, der die Werke Gottes betrachtende und über sie staunende Mensch ruft mit den Engeln Gott das Dreimal-heilig zu.

Athanasius macht diesen Hymnus im engeren Sinn als einen Bestandtheil der Liturgie namhaft, da er einerseits sagt, alle Kirchen Christi vom Orient bis Occident bekennen, dass der Vater von den Seraphim gelobt werde, [4]) andererseits zu dem Psalmverse: ‚Cantabo et psalmum dicam Domino' bemerkt: „Offenbar verkündiget der Psalmist τὴν τοῦ Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος λατρείαν. [5]) Diese Worte beziehen sich nämlich zweifellos auf den christlichen Gottesdienst. Nicht weniger folgt dieses aus der Aehnlichkeit, welche zwischen seinen Worten und denen der alexandrinischen Liturgie herrschen. Die letztere sagt, die beiden τιμιώτατα ζῶα rufen mit nie ruhenden Lippen das Dreimal-heilig. [6]) Athanasius fragt: Wer ist Gott näher, als die Cherubim und Seraphim, die τίμια ζῶα, welche mit verhülltem Angesichte und nie ruhenden Lippen die Herrlichkeit der göttlichen, unerforschlichen Natur durch das Trisagion preisen. [7])

[1]) Exp. in psl. 103. p. 434.
[2]) Epist. heort. 17. n. 7. p. 1428.
[3]) Exp. in psl. 102. p. 434.
[4]) Ath. de trinitate et spiritu s. c. 16. p. 1208. tom. II.
[5]) Expos. in psl. 26. n. 6. p. 150.
[6]) Renaudot I. p. 138.
[7]) Ath. In illud, Omnia mihi tradita sunt. c. 6. p. 218. tom. I.

Digitized by Google

Endlich ist noch der Zusammenhang der Argumente von Psalm 102, 103 und 104 (cf. S. 115) zu beachten. Das Dankgebet lobte Gott für die Schöpfung überhaupt und die Führung der Menschen, besonders der Israeliten und schloss diese beiden Theile mit dem Trisagion. Athanasius sieht in dem 103. Psalm den Dank der Christen für die Schöpfung vorgebildet, in dem 102. Psalm aber den für die Führung und Befreiung aller auf ihn Vertrauenden, hauptsächlich der Israeliten, angezeigt. In dem Argumentum bezieht er den 104. Psalm, durch eine spielende Erklärung des Wortes Alleluja auf das Trisagion. Diese Beziehung des Psalmes hat ihren Grund weder in Alleluja, denn es gibt viele allelujatische Psalmen, noch in dem Inhalte des Psalmes. Athanasius nimmt denselben anderswoher, aus dem christlichen Dankgebete. Dieses schloss die beiden ersten Theile mit dem Trisagion. Athanasius, der in den beiden vorausgehenden Psalmen ein Vorbild des Dankgebetes sieht, wendet dasselbe dadurch auf den 104. Psalm an, dass er ihn zu einem Vorbild des Trisagion macht. Man sieht, hier waltet Absicht ob und diese Absicht berechtiget zu der angegebenen Deutung der drei Psalmen. Die Gläubigen verstanden ihn, den Ungläubigen wollte er die Mysterien nicht verrathen.

2. Nach dem Trisagion wendet sich die alte Liturgie zu dem Preise des Sohnes und all dem, was er für die Menschen gethan hat, wesswegen wir die ihr correspondirenden Stellen aus Athanasius folgen lassen.

„An sich, sagt er, war die Gnade des Bildes Gottes (im Menschen) hinreichend, den Logos Gott zu erkennen und durch ihn den Vater. Da aber Gott die Schwäche der Menschen kannte, so begegnete er auch ihrer Nachlässigkeit dadurch, dass, wenn sie in sich selbst Gott nicht finden wollten, sie ihn doch in der Schöpfung erkennen konnten aus seinen Werken. Da aber die Fahrlässigkeit der Menschen sich immer mehr zum Schlechteren neigte, gab er ihnen das Gesetz und die Propheten; so sollten sie ganz nahe den Schöpfer erkennen, wenn sie zu träge wären, den Himmel zu schauen; denn leichter wird es den Menschen von ihres Gleichen das Bessere zu lernen. Sie kannten das Gesetz, denn nicht blos den Juden war es gegeben, und nicht blos ihretwegen waren die Propheten gesandt, sondern sie waren ein heiliges Lehramt in der Kenntniss Gottes und dem Leben der Seele für den ganzen Erdkreis. Ungeachtet aber die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes so gross war, so liessen sie sich doch durch die Lüste, die Täuschungen und den Betrug der Dämonen besiegen und wendeten sich der Wahrheit nicht zu; sie füllten sich immer mehr mit Bosheit und Sünde an, so dass man

Digitized by Google

sie nicht mehr für vernünftig, sondern für unvernünftig halten musste.[1]) Niemand konnte sie retten, als der Logos, er, der selbst die Heiligung, das Leben, die Thüre, der Hirt, der König, Führer, Erlöser, Lebengeber, Licht und Vorsehung von Allem ist." [2])

„Er bildete sich aus der Jungfrau einen Leib, wurde als Mensch geboren, ass und trank. Er selbst aber, der mit dem Leibe vereinigte Gott-Logos, regiert Alles. Als solcher befahl er den Dämonen zu fliehen, heilte er Krankheiten. Die Aussätzigen machte er rein, Lahmen gab er den Gang, Tauben öffnete er die Ohren, Blinden verlieh er das Gesicht und nahm alle Krankheiten und Gebrechen von den Menschen weg. [3]) Nachdem er aber seine Gottheit durch Werke bezeugt hatte, brachte er für Alle das Opfer dar, indem er für Alle seinen Tempel in den Tod hingab, um Alle von der alten Uebertretung frei zu machen. Er offenbarte sich stärker, als der Tod, indem er seinen unverwesten Leib als den Erstling der Auferstehung Aller erwies." [4])

Man könnte einwenden, aus diesen Citaten erhelle nicht, dass sie in einer Verbindung mit der Liturgie stehen. Allein ihre Uebereinstimmung mit derselben darf doch nicht einfach ignorirt werden, sondern zeugt für diesen Zusammenhang. Sodann zählt Athanasius in der Erklärung des 102. Psalmes, als Wohlthaten, für welche die Christen im Dankgebete Gott lobten, der Sache nach das in den obigen Citaten Enthaltene auf, wenn er sich auch, wie durchweg in diesem Commentare, kürzer und allgemeiner ausdrückt. Endlich weisen die letzten Worte des nachstehenden Citates aus der Exposition in 102. psl. direkt auf die Eucharistie hin. Als Beweggründe des Dankes gegen Jesus führt sie an, er habe unsere Sünden gesühnt, unsere Krankheiten geheilt, unser Leben vom Verderben befreit und sich selbst uns als das Brod des Lebens gegeben. (l. c. p. 431.) Die Stelle De incarnatione (c. 20. p. 131) gedenkt hingegen des Opfertodes Christi, wie die Liturgie, welch' letztere von dem Gedächtnisse des Leidens und Sterbens Christi sogleich auf die eucharistische Consecration übergeht.

§. 30.

Consecration und Opfer.

Von einem Manne, wie Athanasius, der die Arcandisciplin so strenge beobachtet, darf man die Anführung des Consecrations-

[1]) De incarnatione c. 12. p. 118.
[2]) Contra gentes c. 47. p. 94.
[3]) De incarnat. c. 18. p. 127. cf. Renaudot p. 96.
[4]) l. c. c. 20. p. 131.

Digitized by Google

Actes nicht erwarten. Doch spielt er sehr deutlich auf denselben in den Worten an: „Unser Erlöser, vom Vorbildlichen zum Geistigen übergehend, versprach den Jüngern, sie werden von nun an nicht mehr das Fleisch eines Lammes, sondern sein eigenes (sui ipsius) essen, indem er sagte: „Nehmet, esset und trinket, das ist mein Fleisch und mein Blut.“ [1]) Durch diese (die Einsetzungs-) Worte wurde nämlich Brod und Wein verwandelt, wie aus einem Fragment hervorgeht, in welchem Athanasius den Täufling also anredet: „Du wirst sehen, wie die Leviten Brod und den Kelch mit Wein bringen und auf den Tisch stellen. Ehe das Flehen und die Bitten verrichtet werden, sind sie nichts, als Brod und Wein, nach Vollendung der grossen und wundervollen Gebete (εὐχαί), wird aber das Brod der Leib und der Kelch das Blut unseres Herrn Jesu Christi . . . Ehe die Gebete und Bitten geschehen sind, sind sie blos Brod und Wein, nach der Emporsendung der grossen Gebete und heiligen Bitten steigt der Logos in das Brod und den Kelch herab und es wird sein Leib.“ [2])

Sicher ist diesen Worten zufolge Christus in der Eucharistie gegenwärtig. Ist er aber daselbst gegenwärtig, so auch als Opfer. Desshalb ist in der alexandrinischen Kirche auch ein Altar (S. 113) aufgestellt, denn ein äusserer Altar setzt ein äusseres Opfer voraus. Der Heilige kennt allerdings auch ein inneres, geistiges Opfer. Gottesfurcht und Tugenden sollen wir dem Herrn darbringen, aber „zugleich mit jenen Dingen, die er um unseretwillen geheiliget hat, das Fest feiern.“ [3]) Kommen wir also nicht einfach zur Feier des (Oster-) Festes, sondern um vorbereitet zum göttlichen Lamme hinzuzutreten und die himmlische Speise zu berühren, lasst uns die Hände reinigen, den Leib heiligen und ein reines Gewissen bewahren.“ [4]) Man könnte zwar glauben, dem Gesagten zufolge habe die Festfeier in einem Selbstopfer und dem Genusse der Eucharistie bestanden. Athanasius versteht jedoch unter „dem göttlichen Lamme“ nicht blos das Brod des Lebens, sondern das wahre Pascha, das für uns geopfert wurde, Christus. [5]) „Wir sind nämlich nicht mehr in der Zeit des Schattens, sondern zu dem Herrn haben wir uns bekehrt, der ein Geist ist. Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Desswegen opfern wir jetzt durchaus nicht ein materielles Lamm, sondern jenes wahre, welches geopfert worden ist, unsern Herrn Jesus Christus . . . und reinigen uns in seinem kostbaren Blute,

[1]) Epist. heort. 4. n. 4. p. 1379.
[2]) Athan fragm. VII. p. 1326. tom. II.
[3]) Epist. heort. 5. n. 4. p. 1381. t. II.
[4]) l. c. n. 5. p. 1383.
[5]) l. c. heort. 6. n. 2. p. 1384.

Digitized by Google

das lauter ruft, als das des Abel." [1]) Nicht durch Blut versammelt der Herr die Kirchen aus den Heiden, nicht mit gesetzlichem Cult sollen sie ihm nahen, sondern vielmehr mit Lob und dem unblutigen Opfer." [2]) Der Artikel „dem" bezeichnet dieses Opfer als das Eine des N. B. „Im alten Bunde waren verschiedene Opfer, im N. B. wird allein der Sohn geopfert (*μόνος ὁ υἱὸς θύεται*). [3])

Ostern wurde demnach nicht allein durch Selbstopfer und die Communion gefeiert, sondern auch durch die Celebration der gewöhnlich am Sonntage stattfindenden Liturgie, in welcher der Priester das ihm auf den Altar gebrachte Brod und den Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelte und als das unblutige Opfer des Neuen Bundes Gott darbrachte. So lehrt Athanasius.

2. Ueber den weiteren Verlauf der Liturgie bis zur Communion theilt Athanasius sehr wenig mit. Das Vorhandensein der Epiklese in der alexandrinischen Liturgie ist zwar nicht zu bezweifeln, doch lässt sich blos ein Zeugniss des Bischofes Theophilus von Alexandrien für dieselbe beibringen. In seinem zweiten von Hieronymus übersetzten Osterbriefe schreibt er: „Das Brod des Herrn, in welchem der Leib des Erlösers erscheint (ostenditur) [4]) und das wir zu unserer Heiligung brechen, und der heilige Kelch (welche auf den Tisch der Kirche gestellt werden), sind in der That unbeseelt und werden durch die Anrufung und Ankunft des h. Geistes geheiliget." [5])

Ferner ging, nach Origenes, [6]) der Communion, in der alexandrinischen Liturgie, ein Gebet voraus, Gott möge die Gläubigen reinigen, wie ein Seraph den Propheten Isaias mit einer glühenden Kohle reinigte. Dieses Gebet scheint auch zur Zeit des Athanasius in der genannten Liturgie üblich gewesen zu sein. Der Einsiedler Antonius sagt nämlich, die, welche ihre Seele verunreinigen, können das Brod des Lebens nicht empfangen. Isaias konnte Gott erst wieder sehen und weissagen, nachdem ihn ein Engel mit glühenden Kohlen gereiniget hatte. [7]) Der in dem Briefe liegende Gedanke hat mit dem genannten Gebete so viel Verwandtschaft, dass er in jenem als eine Reminiscenz aus diesem erscheint.

---

[1]) Epist. heort. 1. n. 9. p. 1365.
[2]) Expos. in psl. 15. n. 4. p. 102.
[3]) Expos. in psl. 89. n. 17. p. 399. Man beachte das Präsens *θύεται*.
[4]) Uebersetzt Hieronymus das im griechischen Texte stehende *ἀποφαίνω* mit ostendo? (cf. S. 111.)
[5]) Hieron. epist. 98. n. 13. p. 595.
[6]) Probst, Liturg. der drei ersten Jahrh. S. 172 u. 338.
[7]) Antonii epist. 17. p. 686. c. Galland. tom. IV.

Digitized by Google

Ein Opfergebet nach der Consecration ist in den Worten indicirt: „Etenim nunc illum haud materialem agnum immolamus, sed verum illum, qui immolatus fuit, D. N. J. Ch.“ [1]) Zur Zeit des Athanasius brachten demnach die Gläubigen das ehedem (fuit) geschlachtete Lamm Gottes, Christus, Gott als Opfer dar. Weil sich aber Jesus in der Consecration selbst als Hoherpriester opfert, muss in der Liturgie ein Opfergebet vorhanden gewesen sein, in welchem sie, im Anschluss an den Hohenpriester Jesus, das wahre Lamm Gott darbrachten.

Den Schluss des ganzen Dankgebetes bildete das vom ganzen Volke gesprochene Amen. „Lasset uns den Gott des Alls durch Jesum Christum loben und durch diesen mit allen Heiligen zu dem Herrn Amen sage.“ [2]) Es ist dasselbe Amen, dessen schon der Apostel Paulus (S. 23) und Justin (S. 32) gedenken.

Dieser Schluss gibt noch einigen Aufschluss über die äussere Einrichtung dieses Gebetes. Das „Amen“ verlangt nicht nur, dass das Volk den Inhalt desselben verstand, sondern dass es auch von Einem gesprochen wurde. Dieser kann blos ein Priester gewesen sein, da dem Vorausgehenden zufolge (S. 113) nur er die Liturgie giltig feiern (*ἱερουργεῖν*) konnte. Sodann betete man mit ausgebreiteten Händen [3]), und da diese Stellung die Besiegung des Feindes symbolisirte, [4]) welchen Christus in dieser Stellung am Kreuze besiegte, [5]) und hauptsächlich in dem Dankgebete der Tod Christi gefeiert wurde, so wird Priester und Volk dasselbe mit ausgebreiteten Händen verrichtet haben.

§. 31.

Communion.

Die Eucharistie wurde dem Empfänger in die Hand gelegt [6]) und manche Gläubigen empfingen sie täglich. [7]) Doch sollte es nicht ohne sorgfältige Vorbereitung geschehen. [8]) Denn Pascha wird eine himmlische Speise für die, welche das Fest rein feiern, den Unreinen und Verächtern aber gereicht es zur Gefahr und Schmach, wie geschrieben steht: „Wer unwürdig isst und trinkt,

[1]) Ep. heort. 2. n. 9. p. 1365. t. II.
[2]) Ep. heort. 4. n. 5. p. 1379 u. b. 11. n. 11. p. 1410.
[3]) De incarnat. c. 52. p. 190.
[4]) Expos. in psl. 17 n. 35 p. 118.
[5]) Epist. ad. Adelphinum. n. 7. p. 1082. tom. I.
[6]) Epist. heort. 5. n. 3. p. 1383.
[7]) Epist. heort. 13. n. 7. p. 1418.
[8]) Ep. heort. 6. n. 12. p. 1389.

Digitized by Google

macht sich des Todes unseres Herrn schuldig." [1]) Darum ruft Athanasius dem Diacon zu: „Sei achtsam, dass du den Purpur (Wein) des sündelosen Lebens keinem Unwürdigen reichst, damit du nicht, gemäss dem Worte des Herrn: ‚Gebet das Heilige nicht den Hunden etc.' schuldig wirst." [2])

Der Diacon reichte also den Gläubigen den Kelch und der celebrirende Priester die Brodsgestalt.

Die Diaconen sollten aber nach dem Schriftworte: „Alienigena non comedet ex eo" alle Nicht-Gläubigen abweisen. [3]) Der Herr weist darum das cananäische Weib, das von demselben genährt zu werden so sehr bedurft hätte, mit den Worten ab: „Es ist nicht gut, den Kindern das Brod zu nehmen und es den Hunden vorzuwerfen". Sobald sie aber glaubte, erhörte er sie. [4]) Und als der verlorene Sohn seine Schuld bekannte, wurde er für keinen Fremdling mehr angesehen, sondern als Sohn aufgenommen und zum göttlichen Mahle zugelassen. [5])

Wenn sodann die Liturgie der A. C. (l. 8. c. 13.) eine Ordnung bei dem Empfange der Communion vorschreibt, so war das auch nach der Regel des Pachomius († 348) der Fall. Der, heisst es daselbst, welcher zuerst in das Kloster eintritt, sitzt als der Erste und communicirt in der Kirche zuerst, denn nicht das Alter, sondern die Profess-Ablegung macht einen Unterschied. [6])

2. Weil Athanasius bemerkt, „der grösste Theil des Volkes habe sich entfernt, denn die Entlassung sei geschehen (*γενομένης ἀπολύσεως*), [7]) fand am Schlusse des Gottesdienstes eine Entlassung statt, die durch die Regel des Pachomius insofern bestätiget wird, als sie den aus der Synaxis Entlassenen (*ἀπολυόμενον*) auffordert, auf dem Wege in das Kloster zu beten. [8])

IV. Artikel.

Die cappadocische Messe nach den Schriften des Basilius (330—379), Gregor von Nazianz (330—390) und Gregor von Nyssa (331—395?).

§. 32.

Vorbereitung zur Messfeier.

Die Ehrfurcht vor dem Mysterium verlangte von dem cele-

[1]) Epist. heort. 5. n. 5. p. 1382.
[2]) Ath. fragment. de incontaminatis mysteriis. p. 1379. tom. III.
[3]) Epist. heort. 6. n. 11. p. 1388.
[4]) Epist. heort. 7. n. 7. p. 1394.
[5]) l. c. n. 9. 1396.
[6]) Galland. tom. IV. p. 717. d. cf. S. 112.
[7]) Ath. histor. Arian. c. 55. p. 759.
[8]) Galland. tom. IV. p. 735.

Digitized by Google

brirenden Priester eine sorgfältige Vorbereitung. „Achte, sagt Basilius, auf dich und den Dienst, welchen du erhalten hast, damit du ihn mit Gottesfurcht erfüllst. Nicht ein irdischer Dienst ist dir übertragen, sondern ein himmlischer, kein menschlicher, sondern ein englischer. Bestrebe dich im Handeln untadelhaft, im Lehren ein Verkündiger der Wahrheit zu sein. Hüte dich, wenn du die Synaxis hältst, vor jeder Feindschaft, damit dich der Paraklet nicht fliehe. Am Tage der Synaxis richte nicht und am allerwenigsten streite, bete vielmehr an einem verborgenen Orte und beschäftige dich mit Lesen bis zu dieser Stunde und so stelle dich reumüthig an den h. Altar. Schaue weder da noch dorthin und kürze die Gebete nicht eilfertig ab, achte auf Niemand, sondern sehe den (auf dem Altare) liegenden König und die ihn rings umstehenden Engel an, heuchle nichts und gib den göttlichen Leib keinem, dem er nicht zukommt, mache dich der h. Canonen würdig und feiere die Liturgie nach ihrer Vorschrift.“ [1]) Dessgleichen wage der Priester die Hierurgie nicht ohne Fasten zu feiern, „wie das nicht nur jetzt in dem mystischen und wahren Cult (*λατρεία*), sondern schon in dem typischen und gesetzlichen eingeführt war. [2]) Man soll zwar immer, vorzüglich aber zur Zeit eines solchen und so grossen Mysteriums die Worte des Apostels beherzigen: „Weil wir, Geliebte, solche Verheissungen haben, wollen wir uns von aller Befleckung des Fleisches und Geistes reinigen und die Heiligung in der Furcht des Herrn vollenden.“ (II. Cor. 7. 1.) Wir wollen Niemand in irgend etwas Anstoss geben, damit unser Dienst nicht gelästert werde, sondern uns in allem als Diener Gottes erweisen. (II. Cor. 6. 3. 4.) So wird man würdig, das Mysterium des Herrn nach dem Evangelium Gottes zu feiern.“ [3])

Diese Worte, deren erste Basilius direkt an den Clerus richtet, zeigen seine Ehrfurcht vor der Liturgie und wie er sie von den Priestern celebrirt wissen will. Sie lehren aber auch, dass er die Ceremonien derselben nicht für eine leere Aeusserlichkeit, sondern für eine heilige von den Vätern ererbte Sache ansah, die heilig behandelt werden müsse. Das ist die Ursache, warum wir sie an die Spitze dieses Capitels gestellt haben.

Aehnlich verhält es sich mit dem über den Ort der Messfeier Bemerkten, wesswegen wir auch diese Worte aufnehmen. „Wie die Schrift, sagt er, kein gemeines Gefäss in das Heiligthum zu bringen gestattet, so darf das Heilige auch in keinem gemeinen Hause gefeiert werden. Im A. B. ist dieses offenbar ver-

[1]) Basilii sermo ob sacerdotum instructionem p. 1687. t. 3. Mig.
[2]) De jejunio hom. 1. n. 6. p. 171.
[3]) De baptis. l. 2. q. 2. p. 1583.

Digitized by Google

boten, aber auch im N. B. (cf. Matth. 12. 6. I. Cor. 11. 22. 23) werden wir belehrt, dass man weder in der Kirche ein gewöhnliches Mahl, noch das Mahl des Herrn in einem gewöhnlichen Hause halten dürfe, ausser wenn Jemand im Nothfall einen reineren Ort oder ein solches Haus zur geeigneten Zeit auswählt.[1] Bei unserem Thun und Lassen müssen wir nämlich auch den Ort berücksichtigen . . . Wenn wir die priesterlichen Mysterien an profanen Orten celebriren, so offenbart dadurch nicht blos der Celebrans eine Geringschätzung derselben, sondern er würde auch anderweitig Aergerniss verursachen, wegen der Schwäche Vieler in der Beurtheilung dieser Dinge.“[2]

§. 33.

Katechumenenmesse.

Ueber die Katechumenenmesse findet man bei Basilius kaum ein paar dürftige Bemerkungen. Er hat zwar am Morgen und Abend geprediget, aber er sagt nicht, dass die Predigt ein Bestandtheil der Liturgie war. Er reformirte den Psalmengesang, erwähnt jedoch blos jene Psalmodie, welche ausser der Messe gebräuchlich war, blos über die Lesungen gibt er Auskunft. In der Homilie über die Taufe citirt er zuerst eine Stelle aus Isaias, dann aus den Psalmen, der Apostelgeschichte und schliesslich aus dem Evangelium des Matthäus. Dazu bemerkt er, „alle diese (Schriftstellen) kamen heute in der Lesung (ἀναγνώσις) vor.“[3] Da er an einem anderen Orte gleichfalls Psalmen, Prophezien, Evangelien und die Kerygmata der Apostel als liturgische Lesungen nennt,[4] so erkennt man daraus, dass Lesungen aus dem A. und N. T. vorkamen, welchen die Predigt folgte. Die ersten Worte sprach er nämlich in einer Homilie.

Die Predigt hielt gewöhnlich der Bischof, auf der Kathedra sitzend.[5] Doch waren die Presbyter nicht ausgeschlossen. Gregor Naz. sagt: „Die heilsame Lehre der Vorsteher und Lehrer des Volkes geht vom hohen Throne aus, die fortwährend Allen den Frieden verkündigen.“[6] Das letztere bezieht sich auf die Sitte, der gemäss der Prediger das Volk mit den Worten be-

---

[1]) Regulae brevius tract. Interrog. 310. p. 1303.
[2]) De bapt. l. 2. q. 8. n. 2. p. 1602.
[3]) Basil. hom. in baptisma. n. 1. p. 426.
[4]) Basil. hom. in psl. 28. n. 7. p. 303. t. 1.
[5]) Greg. Nyss. in bapt. Christi. p. 799. a.
[6]) Greg. Naz. Carmen de vita sua. v. 1548. p. 755.

Digitized by Google

grüsste: „Der Friede sei mit euch," worauf das Volk antwortete: „Friede sei mit deinem Geiste." Darum beginnt Gregor eine Rede mit den Worten: „Theurer Friede, du süsses Wort, das ich jetzt über das Volk gesprochen und von demselben empfangen habe." [1])

2. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob nach der Predigt Gebete über die Katechumenen, Büsser und Energumenen verrichtet wurden. Die dem Basilius zugeschriebene Liturgie enthält statt derselben den bekannten griechischen Eisodos, von dem sich in den Schriften der drei Kappadocier keine Spur entdecken lässt. Im Gegentheil erwähnt Basilius und sein Bruder ein mit diesem Eisodos unverträgliches Gebet über die Büsser.

Von den in dem Bussgrade der Weinenden Befindlichen sagt er, das erste Jahr von den Gebeten ausgeschlossen, bitten sie vor den Kirchenthüren die Eintretenden um ihr Gebet. [2]) Zu dem Grade der Hörenden zugelassen, mussten sie, des Gebetes noch nicht würdig, nach der Predigt die Kirche verlassen [3]), während über die Niedergeworfenen gebetet wurde, worauf sie abtraten. [4]) Demnach verrichtete man über die Büsser des dritten Grades Gebete, die jedoch nicht „zu den Gebeten der Gläubigen" gehörten, [5]) zu welchen blos „die Stehenden" zugelassen wurden. [6])

Nicht so leicht lässt sich der Beweis für ein Gebet über die Katechumenen führen, doch darf man seine Existenz in der damaligen Liturgie nicht beanstanden, „weil dieselben in dem Vorhofe der Kirche einem Theil des Gottesdienstes beiwohnten." [7]) Sodann besitzt die dem Basilius zugeschriebene Liturgie eine derartige Oration, die im fünften Jahrhundert, in welchem das Katechumenat allmählich erlosch, nicht neu gemacht, sondern aus der früheren Messe herüber genommen wurde. Am Schluss derselben ruft der Diacon: „Omnes catechumeni procedite etc." Auf diese Formel spielt Gregor Nyss. an, wenn er dem, welcher die Taufe zu lange aufschiebt, zuruft: „Ich schäme mich für dich, wenn du alt geworden noch mit den Katechumenen ausgewiesen wirst (*ἐκβάλλῃ*), wie ein unmündiger Knabe, der nicht schweigen kann, wenn ein Mysterium ausgesprochen wird." [8]) Da endlich in der

---

[1]) Greg. Naz. orat. 22. n. 1. p. 414.
[2]) Bas. Epist. 217. can. 56.
[3]) Bas. l. c. can. 75.
[4]) Bas. l. c. can. 56.
[5]) Bas. l. c. can. 75. cf. In Isai. c. 1. n. 19. p. 151.
[6]) B. epist. 199. can. 22. p. 723.
[7]) *Ὁ δὲ ἄρτι εἰσαγόμενος εἰς τὴν εὐσέβειαν, τῇ αὐλῇ μονῇ ἐντυχεῖν ἐπιτρέπεται.* Commt. in Isai. c. 1. n. 28. p. 173.
[8]) Greg. Nyss. de baptism. p. 219 (Mig. p. 422. c.).

Digitized by Google

alten Katechumenenmesse eine Oration über die Katechumenen und Büsser gesprochen wurde und Basilius das letztere Gebet erwähnt, wird er wohl auch das erstere gekannt und verrichtet haben. Hier genügt der Nachweis, dass Basilius den Eisodos der späteren griechischen Liturgie noch nicht kannte, und der sollte durch das Obige geliefert sein. Besass nämlich die Messe zur Zeit des Basilius diesen Eisodos noch nicht, so muss ihre Katechumenenmesse die der früheren Zeit gewesen sein. Umgekehrt fand man ein Gebet über Büsser dem Eisodos so wenig entsprechend, dass es in keiner späteren Liturgie mehr angetroffen wird.

§. 34.

Gebet der Gläubigen, Friedenskuss und Opferung.

Die Niedergeworfenen wurden nach der über sie verrichteten Oration entlassen, die Stehenden liess man hingegen zu dem Gebet der Gläubigen (*εἰς τὴν τῶν πιστῶν εὐχήν*) zu. [1]) Unter dieser Bezeichnung kann sowohl die unmittelbar nach der Entlassung der Katechumenen etc. über die Gläubigen gesprochene Oration verstanden werden, als die Messe der Gläubigen überhaupt. Der Zusammenhang, in welchem diese Worte in dem citirten Canon stehen, empfiehlt die letztere Annahme, welche jedoch die Beziehung auf die oratio pro fidelibus im engeren Sinn nicht aus-, sondern einschliesst, da diese ein Bestandtheil jener war.

Ferner verdient sie den Vorzug, wenn man die Art und Weise, wie der Bruder des Basilius, Gregor v. Nyssa, die Worte „Euche und Proseuche" erklärt, in Betracht nimmt. Da diese Erklärung zugleich den Verlauf und Charakter der Gebete der Gläubigenmesse von der oratio pro fidelibus bis zum Vater unser in allgemeinen Umrissen darstellt, lassen wir sie hier, als Einleitung in die missa fidelium überhaupt, folgen. „Euche, sagt Gregor, bezeichnet das Versprechen einer Sache, welche man in frommer Gesinnung als Weihegeschenk darbringt (*ἀφιερουμένων*); Proseuche ein Bitten um Güter, welches man mit Flehen (*ἱκετηρίαις*) vor Gott bringt. Da wir Vertrauen (*παῤῥησίας*) nöthig haben, wenn wir vor Gott treten und unser Bitten nach dem, was uns frommt, kund geben, so muss nothwendig das Gelöbniss vorausgehen, damit wir, nach Erfüllung dessen, was uns obliegt, Muth fassen, Gott um das Seinige zu bitten. Desshalb sagt der Prophet: „Ich will dir meine Gelübde bezahlen, welche meine

[1]) Epist. 217. can 75. p. 803.

Digitized by Google

Lippen gelobt haben". In dieser Bedeutung kann man in der Schrift das Wort Euche häufig angewendet finden, so dass man sieht, Gebet ist in diesem Sinne das danksagende Gelübde einer Gabe (*χαριστήριος δωροφορίας ἐπαγγελία*). Proseuche hingegen bezeichnet den Hintritt zu Gott nach Erfüllung des Gelübdes. Es lehrt uns demnach dieses Wort, nicht eher etwas von Gott zu erbitten, bis man ihm etwas Wohlgefälliges als Gabe dargebracht hat, denn vorher muss man geloben, dann beten, wie wenn man sagt, die Saat gehe der Erndte voraus. Desshalb müssen wir zuerst den Samen der Euche ausstreuen, um dann den ausgestreuten mit Wucher wieder zu erndten, indem wir uns durch die Proseuche die Gegengabe auswirken. Da nun die Enteuxis nicht mit Vertrauen geschieht, wenn man nicht mit vorausgeschickter Euche und Opfergabe naht, so muss nothwendig die Euche der Proseuche vorausgehen. Gleich als ob das bereits geschehen wäre, sagt der Herr zu den Jüngern: Wenn ihr betet (*προσεύχεσθε*), sprechet: Vater unser etc. [1])

Laut dieser Stelle ging in der Liturgie ein Opfergebet, Euche, den Fürbitten voran, in welchem sich die Gläubigen Gott übergaben und die Eucharistie darbrachten, um in der Enteuxis, die man auch nach Origenes [2]) mit Vertrauen verrichtete, den Segen Gottes über sich herabzurufen. Denn nach Gregor ist das Opfer sowohl eine mit Danksagung dargebrachte Gabe, als ein Selbstopfer. „Obwohl Christus unser wahres Opfer ist, der sich als Priester selbst opferte, sollen doch auch wir uns Gott dadurch opfern, dass wir uns durch Erneuerung des Geistes umgestalten." [3]) Weil sich aber an das Opfer das Opfergebet anschloss, ist das dem Selbstopfer entsprechende Gebet, die oratio pro fidelibus, das das eucharistische Opfer begleitende Gebet hingegen, das Dankgebet bis zu den Fürbitten oder den Memento. Diese letzteren (*ἐντεύξεις*) nennt Gregor Proseuche, in der man die Gegengabe sich erbat und sie erlangte. Der Nyssener versteht also unter Euche ebenso die oratio pro fidelibus, als das Dankgebet, und lässt mit dieser oratio die Messe der Gläubigen beginnen. Das heisst, nach ihm fing die Messe der Gläubigen mit der Oration an, in der sie sich Gott übergaben. In dieser Weise werden auch die Worte des Basilius verstanden werden müssen.

2. Ueber den Friedenskuss, der nach den orientalischen Liturgien der oratio pro fidelibus folgt, findet sich kaum eine

---

[1]) Greg. Nyss. de orat. dom. 2. p. 724. b. (Mig. p. 1137.)

[2]) cf. Probst, Liturgie der ersten Jahrh. S. 142, 149 u. 168.

[3]) Greg. de perfecti christiani forma. p. 715. b. (Mig. 264). Ganz bestimmt und unzweideutig unterscheidet Basilius das priesterliche Opfer von dem Selbstopfer der Laien in: „Regulae brevius tractatae." Interrog. 265. p. 1262.

Digitized by Google

leise Andeutung bei den Kappadociern, obwohl er zweifellos vorhanden war. Eine solche Andeutung enthält das Schriftchen „Ueber die Strafen der Mönche", das jedoch Viele dem Basilius absprechen. Die betreffende Stelle lautet: „Wenn Jemand zur Zeit der Gemeinschaft gegen seinen Bruder missgestimmt ist und ihm den Frieden nicht gibt, so sei er excommunicirt." [1]) Die Zeit der Gemeinschaft muss sich auf eine Handlung beziehen, in welcher sie besonders bethätiget wurde, und das kann nur die der eucharistischen Feier sein. In ihr wurde also der Friede gegeben.

3 Entsprechend dem Worte Christi (Matth. 5. 24.) brachten die Gläubigen nach dem Friedenskusse die Gaben auf den Altar. Mit Rücksicht hierauf sagt Basilius, „der Psalm 28. 1. will, dass wir zuerst Kinder Gottes seien und hernach hinzutreten, um Gott die Gaben darzubringen, aber nicht beliebige, sondern jene, die er selbst angeordnet hat." [2]) Diese Gaben sind einerseits Früchte der Gerechtigkeit, andererseits „Früchte der erforderlichen Dinge." Er fährt nämlich fort: „Nach der Darbringung der Früchte der erforderlichen Dinge (*μετὰ τὴν καρποφορίαν τῶν ἐπιζητουμένων*), ist Anbetung nothwendig, die blos in der Kirche stattfinden darf." [3]) Mit der Erklärung der ersten Gaben, der Früchte der Gerechtigkeit, beschäftigt sich der Bischof in der citirten Homilie lange (von n. 1—3). Sie sind das Selbstopfer des Gregor Nyssenus. Wie wir aber sogleich hören werden, legten die Gläubigen noch andere Gaben, Brod und Wein, auf den Altar. In gewohnter Weise spricht der Bischof von denselben nicht offen, sondern (in n. 3) auf die Anbetung übergehend, wirft er blos die Worte hin „nach der Darbringung der Früchte etc."; Worte, in welchen damals jeder Gläubige eine Anspielung auf den liturgischen Akt der Oblation erkennen musste. [4]) Wein und Brod, die Früchte des Weinstockes und des Weizens, sind nämlich die von Gott angeordneten Gaben und Dinge. [5]) Sie brachten auch allein die Kinder Gottes dar, denn selbst die der Klasse „der Stehenden" angehörenden Büsser waren von der Oblation ausgeschlossen. [6]) Ausser dem Selbstopfer, der Darbringung der Früchte im geistigen Sinne, fand also eine Darbringung von Früchten im wörtlichen Sinne statt,

---

[1]) Poenae in monachos delinquentes. n. 38. p. 1311. t. 3.

[2]) In psl. 28. n. 1. p. 282.

[3]) l. c. n. 3. p. 287.

[4]) In der oratio oblationis der basilianischen Liturgie heisst es: Nimm es an, wie du angenommen hast die Gaben Abels, die Opfer Noes, die Fruchtopfer (*τὰς ὁλοκαρπώσεις*) des Abraham.

[5]) *Διόπερ ὁ ψαλμὸς πρότερον ἡμᾶς βούλεται υἱοὺς εἶναι θεοῦ, εἶτα τότε ἀπαντᾶν ἐπὶ τὸ προσκομίζειν τὰ δῶρα τῷ θεῷ, καὶ ταῦτα οὐ τὰ τυχόντα, ἀλλ' οἷα αὐτὸς διετάξατο.* l. c. n. 1. p. 281.

[6]) Epist. 199. can. 22. p. 723.

Digitized by Google

wie „das Hingehen, um Gott nicht beliebige, sondern die von ihm angeordneten Gaben darzubringen", evident lehrt.

Die Art und Weise, wie diese Opferung in der Kirche des Basilius vor sich ging, beschreibt Gregor v. Nazianz, der in der Lobrede auf seinen kurz zuvor verstorbenen Freund erzählt, welche Aufnahme der arianische Kaiser Valens in dem von Basilius gefeierten Gottesdienste fand. Eingetreten in die Versammlung „erregte alsbald der mächtige Psalmengesang der Gläubigen und die Ordnung, welche sowohl im Presbyterium (βῆμα), als in der Nähe desselben herrschte, das Staunen des Kaisers. In aufrechter Haltung, unverwandten Blickes, als ob nichts geschehen wäre (der Kaiser nicht anwesend wäre) stand Basilius vor dem Volke, vor Gott und dem Altar, und die ihn umgaben, standen mit Furcht und Ehrfurcht. Da aber die Gaben, die der Kaiser selbst bereitet hatte,[1]) auf den Altar gebracht werden sollten, und sie der Sitte gemäss Niemand in Empfang nahm, im Zweifel, ob sie Basilius annehmen werde, da offenbarte sich des Kaisers innere Bewegung."[2]) Gregor beschreibt in dieser Stelle das Verhalten des Basilius gegen Valens bei der Oblation, darum sind die verschiedenen Züge des Vorgangs auf diesen Akt zu beziehen. Der Psalmengesang fand während der Darbringung der Gaben statt, die in musterhafter Ordnung vor sich ging. Die Gläubigen brachten die Gaben bis in die Nähe des Altares, wo sie ein Diacon in Empfang nahm. Basilius stand aber unterdessen ruhig zusehend am Altar. Wahrscheinlich betete er still daselbst, so wie es das Herz ihm eingab. Von einem liturgisch formulirten Opfergebet, das er laut gesprochen hätte, ist in dem Berichte nicht nur keine Rede, sondern dieser schliesst es sogar aus. Ein solches Gebet hätte nämlich die Aufmerksamkeit des Bischofes von der Einsammlung der Gaben abgelenkt, während Basilius auf sie achtete. Ob nachher ein solches verrichtet wurde, ist zwar dem Berichte nach möglich, lässt sich jedoch durch Zeugnisse aus dem vierten Jahrhundert nicht einmal wahrscheinlich machen.

§. 35.

Dankgebet.

„Nach der Darbringung der Früchte der geforderten Dinge

[1]) Die Benediktinerausgabe bemerkt hierzu: In der alten Zeit war es christliche Sitte, dass Jeder die eucharistische Materie mit eigenen Händen bereitete. Von diesem Gebrauche war auch der Kaiser nicht frei, wie an dem Beispiel des Valens zu sehen ist. Greg. Naz. opera. praefatio. p. 74.

[2]) Greg. Naz. orat. 43. n. 52. p. 808.

Digitized by Google

ist die Anbetung (*προσκύνησις*) nothwendig, die aber nicht ausserhalb der Kirche, sondern in dem Hause (*αὐλῇ*) Gottes selbst in der Proseuche vollbracht wird.“ [1]) Unter Kirche versteht Basilius das öffentliche Gotteshaus. Die Anbetung bezieht er nicht weniger auf die Verkündigung des Evangeliums, als auf die Verherrlichung und Lobpreisung Gottes durch die Geschöpfe, denn jede Creatur, die stumme, wie die sprechende, die himmlische, wie die irdische lobpreist den Schöpfer.“ [2]) Endlich ist noch die Proseuche in Betracht zu ziehen, in welcher sich die Anbetung vollzieht. Wenn Gregor Nyssenus zwischen Euche und Proseuche unterscheidet, so dass die Euche der Proseuche den Weg bereitet, so unterscheidet Basilius zwei Species der Proseuche. Die eine besteht in der mit Verdemüthigung verbundenen Lobpreisung (*ὁ τρόπος μὲν ὁ τῆς δοξολογίας μετὰ ταπεινοφροσύνης*), die andere in der dieser nachfolgenden Bitte (*ὁ τῆς αἰτήσεως ὑποβεβηκώς*). [3]) Die Proseuche beginnend, soll darum der Betende mit der Verherrlichung des Schöpfers aller Dinge anfangen, aber nicht nach Art der Heiden mythologisiren (*ἑλληνικῶς μυθολογῶν*), sondern den Stoff aus den h. Schriften auswählen und sprechen: ‚Ich preise dich Herr, den langmüthigen, der den Sünder erträgt, der unserm Geschlechte das Heil bereitet, [4]) der bald schreckend, bald ermahnend durch die Propheten, zuletzt aber durch die Ankunft deines Christus uns heimgesucht hat.‘ Wenn der Betreffende so aus der Schrift und so weit er es vermag, zu Gott Lob emporgesendet hat, dann soll er mit Demuth sprechen: Herr, ich bin nicht würdig etc.‘ [5])

---

[1]) In psl. 28. n. 3 p. 287.

[2]) l. c. n. 7. p. 302. c.

[3]) Constit. monast. c. 1. n. 2. p. 1327. d.

[4]) *Τὸν οἰκονομοῦντα τοῦ γένους ἡμῶν τὴν σωτηρίαν.* Die Liturgie hat die Worte: *οἰκονομῶν αὐτῷ τὴν παλιγγενεσίας σωτηρίαν.*

[5]) *Προσευχῆς δὲ, ἀγαπητὲ, δύο εἰσὶ τρόποι, ὁ μὲν ὁ τῆς δοξολογίας μετὰ ταπεινοφροσύνης, δεύτερος δὲ ὁ τῆς αἰτήσεως ὑποβεβηκώς. Προσευχόμενος οὖν, μὴ εὐθέως ἐπὶ αἴτησιν ἔρχου . . . . ἄρξαι ἀπὸ δοξολογίας τοῦ ποιήσαντος τὰ πάντα, καὶ ὅταν δοξολογήσῃς αὐτὸν, μὴ πλανώμενος τὸν νοῦν ὧδε κἀκεῖσε, μηδὲ ἑλληνικῶς μυθολογῶν, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἁγίων γραφῶν ἐκλεγόμενος, καὶ λέγων: Εὐλογῶ σε, κύριε, τὸν μακρόθυμον . . . καὶ δόντα ἐξουσίαν πᾶσιν ἡμῖν μετανόιας. Διὰ τοῦτο γὰρ σιωπᾷς καὶ ἀνέχῃ ἡμῶν, κύριε, ἵνα σε δοξολογῶμεν τὸν οἰκονομοῦντα τοῦ γένους ἡμῶν τὴν σωτηρίαν· ποτὲ μὲν διὰ φόβων ἄλλοτε δὲ διὰ παραινέσεων, ποτὲ δὲ διὰ προφητῶν, ὕστερον δὲ διὰ τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ σου ἐπισκεψάμενος ἡμᾶς. Σὺ γὰρ ἔπλασας ἡμᾶς, καὶ οὐχ ἡμεῖς. Σὺ εἶ ὁ θεὸς ἡμῶν. Ὅταν δὲ δοξολογήσος ἀπὸ τῶν γραφῶν, ὡς δύνασαι, καὶ ἀναπέμψῃς αἶνον πρὸς τὸν θεὸν, τότε ἄρχου μετὰ ταπεινοφροσύνης, καὶ λέγε: Ἐγώ μὲν, κύριε, οὐκ εἰμὶ ἄξιος ἐπὶ σοῦ φθέγξασθαι, διότι σφόδρα ἁμαρτωλὸς τυγχάνω . . . καὶ ὅταν τὰ δύο μέρη ἀποπληρώσῃς τῆς δοξολογίας καὶ ταπεινοφροσύνης, τότε λοιπὸν αἴτησον ὃ ὀφείλεις αἰτῆσαι.* Constit. monasticae. c. 1. n. 2 u. 3 p. 1327.

Digitized by Google

In dieser Stelle besitzen wir eine Anweisung zur Proseuche, näherhin zur Lobpreisung Gottes, welche der der Oblation folgenden Anbetung in der Kirche, dem liturgischen Dankgebete, entspricht. Darum beginnt auch Basilius die obige Stelle mit den einleitenden Worten: „Wenn du ein Myste Christi sein willst, dann bete. Die Art des Gebetes (der Proseuche) ist aber eine zweifache“ etc. Der Myste, der den Mysterien beiwohnt, weiss, wie man Gott preisen soll. Es geschieht dadurch, dass Gott für alles gelobt wird, was er an den Menschen, von der Zeit der Propheten an bis zur Ankunft Christi, gethan hat. Das ist aber auch der Inhalt des liturgischen Dankgebetes überhaupt und der Inhalt des Dankgebetes der dem Basilius zugeschriebenen Liturgie insbesondere, so dass die obige Stelle selbst dem Inhalte nach mit der Liturgie übereinstimmt. Bei dieser Lobpreisung warnt er endlich vor dem Mythologisiren und ermahnt, die Verherrlichung Gottes aus der h. Schrift zu schöpfen; eine Ermahnung und Warnung, die einerseits durch die damalige Zeitlage verständlich wird, und andererseits einen neuen Beweis dafür liefert, dass der h. Bischof in obiger Gebetsanweisung das liturgische Dankgebet zum Vorbilde nimmt.

Die arianische Häresie veranlasste viele Erörterungen über das Verhältniss des Vaters zum Sohne, über ‚Gezeugt‘ und ‚Geschaffen‘, über das Sein des Sohnes von Ewigkeit, sein Werden in der Zeit etc., Fragen, welche die Gemüther lebhaft beschäftigten. Selbst die Weiber auf dem Markte wurden von denselben angesteckt [1]) und Prediger behandelten diese Themata in einer Weise, die Gregor v. Nazianz tief beklagt. [2]) Kein Wunder, wenn sie selbst die liturgischen Gebete inficirten. Einen Anknüpfungspunkt hierfür bot das Dankgebet der Messe (Präfation), das in seinem Eingang das Verhältniss des Vaters zum Sohne und dem h. Geiste zur Sprache brachte. Da zudem das alte Gebet dem durch das Nicänum definirten Dogma nicht mehr genügte, wesswegen sich Arianer auf katholische Gebete für ihre Irrlehren beriefen [3]), so hielten sich, abgesehen von den arianischen Kreisen, auch Katholiken berufen, an das genannte Gebet, durch Aufnahme moderner Ausdrücke und Schlagwörter, Hand anzulegen. Hierfür passte das von Basilius gebrauchte, an die heidnischen Theogonien erinnernde Wort „mythologisiren“ trefflich. Der Kirchenvater anerkennt zwar die Nothwendigkeit einer Aenderung,

[1]) Probst, Katechese und Predigt vom 4—6. Jahrh. S. 193.

[2]) l. c. S. 192.

[3]) Angelo Mai hat ein Fragment aus einer von einem Arianer zu Ende des 4. Jahrhunderts verfassten Schrift edirt, in welcher dieser sich für seine Lehre auf die Gebete in den katholischen ‚manupositionibus, benedictionibus et oblationibus‘ beruft.

Digitized by Google

will aber, dass man mit Vermeidung des Mythologisirens den Stoff zur Reform des Dankgebetes aus der h. Schrift nehme, wie er selbst es thut. Die ihm zugeschriebene Liturgie stellt nämlich den in Rede stehenden Theil des Gebetes mit Schriftworten dar und documentirt dadurch ebenso ihre Abfassung durch Basilius, wie das so beschaffene Gebet beweist, dass der Bischof in der citirten Stelle das Dankgebet der Messe im Auge hat.

Man wird hiergegen bemerken, Basilius gibt in der obigen Stelle offenbar den Mönchen eine Anweisung, wie sie ihr Privatgebet einrichten und verrichten sollen, wie kann er darum vom liturgischen Gebete der Messe in ihr sprechen? Antwort: Seine Erklärung und Eintheilung der Proseuche ist weder sprachlich noch sachlich in dem genannten Worte begründet. An einem anderen Orte definirt er die Proseuche vielmehr „als die von den Frommen an Gott gerichtete Bitte um Gutes.“ [1]) Die Ursache für die oben angegebene Erklärung und Eintheilung ist daher anderswo zu suchen; in einem Gebete nämlich, das ihm als Vorbild und Richtschnur für das private Gebet dient. Das kann aber der Natur der Sache nach nur das öffentliche oder liturgische sein. Ausserdem lassen sich hierfür thatsächliche Beweise beibringen. Ambrosius gibt den Jungfrauen gleichfalls eine Anleitung zum Gebete an der Hand der Messgebete; denn ein gutes Gebet beobachte, wie er sagt, eine Ordnung. [2]) In omni enim re confusione melior est distinctio, multo magis in oratione atque oblatione, quae nisi certas divisiones habeat, fit obscurior! [3]) Basilius selbst erklärt die von den Vätern ererbte Liturgie für den Gebetscanon, an den sich die Priester zu halten haben. [4]) Damit sollte dieser Punkt um so mehr erlediget sein, als die von Basilius gegebene Erklärung und Eintheilung der Proseuche mit dem Wesen und Verlauf des liturgischen Dankgebetes völlig übereinstimmt, wie im Folgenden gezeigt wird.

2. Man könnte jedoch ferner einwenden, wenn Basilius in der obigen Stelle das Dankgebet im Auge hat, wie kommt es, dass er nur von dem spricht, was Gott für das Heil der Menschen von den Propheten an bis auf Christus gethan hat, da in diesem Gebete, wie schon Justin und die Apostolischen Constitutionen sagen, ausführlich von der Schöpfung und der Beschaffenheit des Gewordenen gehandelt wurde? Wir antworten, Basilius kennt diesen Theil des Dankgebetes, aber er

---

[1]) Hom. in martyrem Julittam. n 3. p. 243.

[2]) Ambros. de instit. virg. c. 2. n. 9. p. 111. cf. oben S. 41.

[3]) Ambros. de Cain. l. 2. c. 6. n. 21. p. 184.

[4]) *Σεαυτὸν ἄξιον ποίησον τῶν ἱερῶν κανόνων, καὶ συλλειτούργει ὡς οἱ κανόνες ἀπόθενται.* Sermo ob sacerdotum instructionem. tom. III. p. 1687.

Digitized by Google

übergeht ihn in der citirten Stelle, weil seine Abkürzung der Liturgie sich hauptsächlich in der Weglassung dieses Bestandtheiles des Dankgebetes bethätigte. Diese Behauptung bedarf jedoch der Begründung.

Früher wurde darauf aufmerksam gemacht, dass der h. Bischof das Wesen der Anbetung zum Theil in die Lobpreisung Gottes durch die Geschöpfe setze. Ueber ihre Beschaffenheit belehrt uns der Satz: „Wenn du den Himmel ansiehst und die Schönheit der Gestirne betrachtest, dann bete zu dem Herrn alles Sichtbaren und bete an (*προσχύνει*) Gott, den besten Werkmeister, der alles in Weisheit gemacht hat.“ [1]). Dabei bleibt er jedoch nicht stehen, sondern in derselben Predigt zugleich die Danksagung erläuternd, gibt er die Gründe für die anzubetende Eucharistie also an: „Er hat uns vom Nichtsein zum Sein geführt, er ehrte uns durch die Vernunft, verlieh uns Künste, die zum Leben dienen, reichte uns Nahrung aus der Erde, gab uns Thiere zum Gebrauch. Wegen uns der Regen, wegen uns die Sonne. Berg und Ebene hat er wegen uns geschmückt, uns auf den Berggipfeln Zufluchtsorte bereitet. Wegen uns fliessen die Ströme, wegen uns sprudeln die Quellen, das Meer liegt uns offen zur Schifffahrt, aus den Bergwerken schöpfen wir Reichthum. Allüberall Nutzen und Vergnügen, die ganze Schöpfung bringt uns durch die reiche und gegen uns unendliche Güte Gottes Gaben. Doch was ist es nöthig, das Geringe zu erwähnen? (*καὶ τί δεῖ τὰ μικρὰ λέγειν*;) Wegen uns war Gott unter den Menschen, wegen des verdorbenen Fleisches ist der Logos Fleisch geworden und wohnte unter uns, unter uns Undankbaren der Wohlthäter, unter den in Finsterniss Sitzenden die Sonne der Gerechtigkeit; am Kreuze der Leidenslose, im Tode das Leben, in der Unterwelt das Licht, wegen der Gefallenen die Auferstehung, der Geist der Kindschaft, die Austheilung der Charismen, die Verheissung der Krone.“ [2])

In den ersten Sätzen dieser Stelle kommen „die Mittel des Wohlergehens“ zum Vorschein, wie sie Justin nennt, dann gedenkt Basilius in kurzen Antithesen, wie sie auch das Dankgebet liebte, der Menschwerdung, des Leidens und Sterbens Christi. In verstärktem Masse gilt dies von dem folgenden Citate.

Von der Liebe Gottes sprechend, sagt er, Worte seien nicht im Stande, alle die Wohlthaten aufzuzählen, welche Gott uns erwiesen, um die Liebe zu ihm zu erwecken. Er wolle darum nicht mit Uebergehung der grösseren Wohlthaten Gottes

---

[1]) Hom. in martyrem Julittam. n. 3. p. 243.

[2]) Basil. hom. in martyr. Julittam. n. 6 u. 7. p. 254. t. 3.

Digitized by Google

seine Güte aus den geringeren zeigen.[1]) „Desshalb", sagt er, „schweige ich von dem Aufgange der Sonne, dem Wechsel des Mondes, der Mischung der Luft, dem Wechsel der Jahreszeiten, dem Regen und den Wolken, dem Wasser aus der Erde, dem Meere, der ganzen Erde und was aus ihr entsteht, was im Wasser lebt, in der Luft sich bewegt, die Myriaden verschiedener Wesen, alle zum Dienste für unser Leben geordnet."

„Doch das können wir nicht übergehen, wenn wir selbst wollten, und Keiner, der gesunde Sinne und Vernunft hat, kann hiervon schweigen, obwohl es noch unmöglicher ist, darüber nach Würdigkeit zu reden, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit geschaffen hat und seiner Erkenntniss würdigte, ihn vor allen lebenden Wesen mit Vernunft schmückte und ausstattete, die unwiderstehliche Schönheit des Paradieses zu kosten, und ihn zum Herrn von Allem auf der Erde machte. Hierauf von der Schlange betrogen und in die Sünde gefallen und durch die Sünde in den Tod und die ihm entsprechenden (Leiden), verachtete er ihn nicht, sondern gab ihm zuerst das Gesetz zur Hilfe, bestellte ihm Engel zum Schutze und zur Sorge, sandte Propheten zur Rüge des Bösen und Belehrung in der Tugend, hemmte den Andrang des Schlechten durch Drohungen, erweckte den Eifer der Guten durch Verheissungen, offenbarte das Ende Beider (der Bösen und Guten) häufig in verschiedenen Personen zur Ermunterung der Uebrigen und wandte sich doch nach all diesem und solchem von den im Ungehorsam Verharrenden nicht ab. Denn wir wurden von der Güte des Herrn nicht verlassen und der Stumpfsinn, mit dem wir die Ehre des Wohlthäters verachteten, erstickte seine Liebe zu uns nicht, sondern, aus dem Tode zurückgerufen, erhielten wir durch unsern Herrn Jesus Christus das Leben wieder. Am meisten jedoch erregt seine Güte das Staunen dadurch, dass er, in der Gestalt Gottes seiend, es für keinen Raub hielt, Gott gleich zu sein, sondern sich entäusserte und Knechtsgestalt annahm."

Auch unsere Schwachheit nahm er an und trug die Krankheiten, für uns wurde er verwundet, damit wir durch seine Wunden geheilt würden. Von dem Fluche erlöste er uns, indem er für uns zum Fluche wurde, den schmachvollsten Tod erduldete, um uns zum herrlichen Leben zu führen. Nicht genügte es ihm, die Todten nur zu beleben, sondern auch die Würde der Gottheit verlieh er und bereitete die ewige Ruhe und Seligkeit.

---

[1]) *Οὐ γὰρ σχολὴ καταλιπόντι τὰ ὑπερβάλλοντα ἐκ τῶν ἐλαττόντων μετρεῖν τοῦ εὐεργέτου τὴν ἀγαθότητα.*

[2]) Die clementinische Liturgie schweigt hierüber nicht, sondern spinnt diese Sätze weit aus. Die dem Basilius zugeschriebene Liturgie übergeht sie hingegen völlig.

Digitized by Google

Wie also vergelten wir dem Herrn dies Alles, was er uns gethan?“ [1])

Der Inhalt beider Stellen trägt die Bekanntschaft und Verwandtschaft mit dem alten Dankgebet offen an der Stirne, und darum sagten wir oben, Basilius kennt jenen Bestandtheil desselben, in welchem Gott wegen der Wohlthaten der Schöpfung gepriesen wurde. Der Text, in welchem beide Citate stehen, bietet jedoch keinen Grund, sie in eine solche Verbindung mit der Liturgie zu setzen, wie die Stelle Constit. monasticae c. 1. n. 2. p. 1327. In dieser gibt er nämlich an der Hand der Messgebete eine Anleitung zum Beten, während er in den beiden ersten bloss die Beweggründe des Dankes dem Dankgebete der Liturgie entlehnt. Wie die Liturgie, führt er als Motive all das Gute an, das Gott den Menschen einerseits in der Schöpfung, andererseits durch die Erlösung erwiesen hat. Den Wohlthaten der Schöpfung legt er aber viel weniger Gewicht bei, so dass er das einemal sagt: „Doch was ist es nöthig, das Geringe zu erwähnen,“ und das anderemal bemerkt: „Er wolle nicht mit Uebergehung der grösseren Wohlthaten Gottes, seine Güte aus den geringeren zeigen.“ Wenn aber die Wohlthaten der Schöpfung geringer sind, so liegt es in der Natur der Sache, dass auch der Dank für dieselben weniger reichlich sein wird und entlehnt der Bischof von Cäsarea die Motive für den Dank dem liturgischen Dankgebete, so musste in demselben der Dank für die Wohlthaten der Schöpfung vor dem für die Erlösung zurücktreten, oder, was dasselbe ist, kürzer gefasst sein. Ist endlich dieses in dem alten Dankgebete nicht der Fall, schweigt aber Basilius von dem Aufgang der Sonne, dem Wechsel der Jahreszeiten u. s. w., so musste zu seiner Zeit oder von ihm selbst das alte Dankgebet der Liturgie abgekürzt worden sein Das Letztere war nach dem Zeugnisse des Proklus der Fall und die angeführten Citate weisen in den Schriften des Basilius selbst die Punkte auf, von welchen dem aus sich nicht nur die Aussage des Proklus constatiren, sondern auch ergänzen lässt, sofern sie angeben, in welchem Theile der Liturgie die Abkürzung stattfand.

Die Probe für diese Erörterung gibt die dem Basilius zuge-

---

[1]) Regulae fusius tract. Interrog. 2. n. 2—4. p. 914. Eine dritte hierher gehörende Stelle sagt: Nicht der Himmel und die Erde, nicht die Grösse der Meere, nicht die im Wasser und auf der Erde lebenden Thiere, nicht die Pflanzen, nicht die Sterne, nicht die Luft, nicht die Jahreszeiten, nicht der mannigfaltige Schmuck des Alls fasst so das Hervorragende der Macht zusammen, wie das, dass der unendliche Gott durch das Fleisch den Tod besiegte, um uns durch sein Leiden die Unsterblichkeit zu ertheilen. De spirit. s. c. 8. n. 18. p. 99.

Digitized by Google

schriebene Liturgie, welche den Dank für die Wohlthaten der Schöpfung einfach übergeht und sich auf den für die Erlösung beschränkend, gleichsam mit Basilius sagt: Ich schweige von dem Aufgang der Sonne u. s. w., das aber kann ich nicht übergehen, was Gott zum Heile des Menschen gethan hat.

3. Ehe jedoch die basilianische Liturgie diesem Danke Ausdruck verleiht, geht sie von der Verherrlichung des dreieinigen Gottes auf das Trisagion über. Der heilige Geist, „die Quelle der Heiligung (so lautet der Uebergang) ist es, durch den jedes geistige Geschöpf gestärkt Gott dient und zu ihm die ewige Lobpreisung emporsendet, denn alles dient dir, es loben dich die Engel, Erzengel . . . . sprechend: Heilig" u. s. w. Der betreffende Abschnitt der Jacobusliturgie hat zwar grosse Aehnlichkeit mit diesem Trisagion, der angegebene Uebergang ist ihr jedoch fremd. Er findet sich aber in einer Schrift des Basilius, in der er, wie mir scheint, auch auf das Trisagion anspielt.[1]) Denn er sagt, diese Doxologie (das Dreimal-heilig) ist so oft zu sprechen als es frommt und wenn er die Harmonie in der Liturgie Gottes, neben die gegenseitige Symphonie der überirdischen Kräfte stellt, so wird die erste auf das Sanctus der Messe bezogen werden müssen. Weil sich nämlich Basilius die Engel bei der Messe gegenwärtig denkt, unterscheidet er, nach meiner Ansicht, die Lobpreisung der Engel im Himmel von dem in der Liturgie gesungenen Trisagion, in das auch die in ihr gegenwärtigen Engel einstimmen. Dem sei jedoch, wie immer, jedenfalls bezeugt Gregor v. Nyssa, der Bruder des Basilius, diesen Messtheil. „Vereinige dich, sagt er zu dem, welcher die Taufe aufschiebt, mit dem mystischen Volke, und lerne die geheimen Worte. Sprich mit uns das aus, was die sechsfach beflügelten Seraphim mit den vollkommenen Christen singend (ὑμνοῦντα) aussprechen. Verlange die Speise, welche die Seele stärkt, koste den Trank, der das Herz erfreut."[2]) Die geheimen Worte, welche der Katechumene lernen soll, sind wahrscheinlich das sursum corda vor der Präfation, denn der Siegeshymnus (Trisagion) wird von

---

[1]) „Ohne den h. Geist, sagt er, vermögen auch die Engel nichts. Wie können die Seraphim heilig, heilig, heilig sprechen, wenn sie nicht vom h. Geiste belehrt sind, so oft es frommt, diese Doxologie zu singen (ποσάκις ἐστὶν εὐσεβὲς τὴν δοξολογίαν ταύτην ἀναφωνεῖν)? Sei es nun, dass alle seine Engel und Kräfte Gott loben, sei es, dass tausendmal tausend Engel und myriadenmal Myriaden Dienender (λειτουργόντων) (es thun), in der Kraft des h. Geistes vollbringen sie ihr Werk untadelhaft. Diese ganze überhimmlische und unaussprechliche Harmonie in dem Dienste Gottes (ἐν τε τῇ λειτουργίᾳ θεοῦ) und in der gegenseitigen Symphonie der überirdischen Kräfte, könnte ohne den Beistand des h. Geistes nicht stattfinden." De spiritu s. n. 38. p. 140.

[2]) Greg. Nyss. de baptis. p. 219. a. (Mig. t. 3. p. 422. c.)

Digitized by Google

Allen einstimmig gesungen, nachdem zuvor eine einmüthige Anbetung und Doxologie emporgesendet war. [1]) Die Anbetung ging demnach dem Dreimal-heilig ebenso voran, wie ihm die Communion nachfolgte.

§. 36.

Consecration und Opfer.

Basilius erwähnt Gebräuche und Uebungen, „welche die Kirche aus apostolischer Ueberlieferung empfing und die dieselbe Bedeutung für die Frömmigkeit haben, wie die Schrift . . . Die Worte der Epiklese bei dem Aufzeigen des eucharistischen Brodes und des gesegneten Kelches, welcher Heilige hinterliess sie uns schriftlich? Denn (*γάρ*) wir begnügen uns nicht mit dem, was der Apostel oder das Evangelium erwähnt, sondern sprechen vorher und nachher noch Anderes, was grosse Bedeutung in dem Mysterium hat und das wir aus der ungeschriebenen Ueberlieferung erhielten.“ [2])

Kaum wird Jemand in Abrede stellen, dass der Kirchenvater in dieser Stelle von der Messfeier, dem Mysterium katexochen, handelt. Die Epiklese ist unbestreitbar ein Theil derselben, auf deren Ritus er durch die Worte: „denn wir begnügen uns nicht“ eingeht. Desshalb bezieht sich „das von dem Apostel und dem Evangelium Erwähnte“ auf den von dem h. Paulus (1. Cor. 11. 13—26.) und den Evangelisten beschriebenen Einsetzungsakt der Eucharistie. [3]) Weil sich jedoch die Christen vor und zu des Basilius Zeit mit „dem Erwähnten“ nicht begnügten, folgt nothwendig, dass der Einsetzungsakt in der Messe vorkam. Weil er ferner bemerkt, wir sprechen vorher und nachher An-

---

[1]) Greg. Nyss. in Christi resurr. orat. 3. p. 849. b. Mig. t. 3. p. 654. b. Gregor sagt mit offenbarer Anspielung auf die Liturgie: „dann, am Auferstehungstage, werden alle Völker einmüthig die Proskynesis emporsenden und es wird eine wunderbare Symphonie der Lobpreisung sein. Dann wird auch der *ἐπινίκιος ὕμνος* einstimmig von allen gesungen werden.“ Unter dem *ἐπινίκιος ὕμνος* verstehe ich das Trisagion, dem die *προσκύνησις* und *συμφωνία δοξολογίας*, der Anfang des Dankgebetes, voranging.

[2]) *Οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ Ἀπόστολος ἢ τὸ Εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλαβόντες.* De spirit. s. c. 27. n. 66. p. 187.

[3]) Das erste Buch De baptismo bemerkt, nach der Taufe müssen die Neophyten mit der Speise des ewigen Lebens genährt werden (c. 3. n. 1. p. 1574), denn in den Evangelien heisse es: Jesus nahm das Brod etc., und der Apostel bestätige dieses durch die Worte: Ich vernahm von dem Herrn: in der Nacht, da er verrathen wurde etc. n. 2. p. 1575.

Digitized by Google

deres, so wurden nicht etwa die Einsetzungsworte selbst durch Zusätze erweitert, sondern so aufgenommen, wie sie der Apostel und das Evangelium wiedergeben. Weil endlich dem Einsetzungsakte Anderes vorausging und nachfolgte, so war er der Mittelpunkt der Messfeier. Kurz, der eucharistische Einsetzungsakt wurde in der Liturgie wörtlich wiederholt und bildete den Mittelpunkt und das Wesen derselben, deswegen nennt Basilius diesen Akt auch *λειτουργεῖν*.

Dem Bischofe Patrophilus gibt er nämlich die Gründe, warum er mit Eustathius (er will ihn nicht nennen, desshalb spricht er in der Mehrzahl von ihm) die Gemeinschaft abgebrochen habe, in folgendem Satze an: „Nach Sebaste gerufen, nahmen sie die Kirche (den Katholiken) weg, feierten die Liturgie auf dem Altare, gaben das eigene Brod allem Volke und wurden von dem dortigen Clerus Bischöfe genannt.“ [1]) In Sebaste wohnten viele Arianer, die den Eustathius als Bischof beriefen. Er feierte die Liturgie daselbst und gab das eigene Brod allem Volke. Das eigene Brod ist das auf dem Altare von ihm consecrirte, wesswegen *ἐλειτούργησαν* die Bedeutung von consecriren hat. Da sich ferner Eustathius bis zu dieser Zeit katholisch benahm und von Basilius als Freund und Katholik behandelt wurde, so ist das Brod, das er austheilte, das nach katholischem Ritus von ihm consecrirte. Eustathius reichte es dem ganzen Volke, Arianern wie Katholiken, und trat dadurch in eine communio in sacris mit den Letzteren, was Basilius bestimmte, die Gemeinschaft mit ihm aufzuheben. Zusammenhang und Sinn der obigen Stelle lehrt demnach, das Brod, welches Eustathius auf dem Altare consecrirte und dann austheilte, war das eucharistische.

Statt *λειτουργεῖν* gebraucht jedoch Basilius auch das Wort „opfern“ (*θύειν*). Wie er in der eben citirten Stelle von der Austheilung der Eucharistie sprach, so sagt er in dem 93. Briefe: „Nachdem der Priester einmal das Opfer vollendet und ausgetheilt hat, erhält dasselbe der Empfänger.“ [2]) Die Citate aus beiden Briefen entsprechen sich, desshalb ist der dem Austheilen der Eucharistie vorhergehende Messtheil, der das einemal *λειτουρ-*

---

[1]) *Οὗτοι καὶ ἐκλήθησαν παρ' αὐτῶν εἰς τὴν Σεβάστειαν, καὶ παρέλαβον τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐλειτούργησαν ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ τοῦ ἰδίου ἄρτου παντὶ μετέδωκαν τῷ λαῷ, ἐπίσκοποι κηρυσσόμενοι παρὰ τῷ ἐκεῖ κλήρῳ.* Epist. 250. p. 931.

[2]) *Ἅπαξ γὰρ τὴν θυσίαν τοῦ ἱερέως τελειώσαντος καὶ δεδωκότος, ὁ λαβὼν αὐτήν.* Epist. 93. p. 486. Man beachte, der Priester vollzieht das Opfer, das von der Austheilung der Communion wohl unterschieden wird. Ja, nach dem Obigen bestand die Feier der Liturgie (*ἐλειτούργησαν*) nicht in der Spendung der Eucharistie, sondern in dem Opfer. Der Priester opfert aber vorzüglich und in erster Linie, obwohl der Apostel auch von den Laien sagt, dass sie sich selbst opfern sollen Regulae brevius tractatae. Interrog. 265. p. 1262.

Digitized by Google

γεῖν, das anderemal θύειν genannt wird, derselbe, oder nach Basilius bezeichnen beide Worte Wechselbegriffe, und Garnier übersetzt mit Recht ἐλειτουργεῖν ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου mit: sacrificaverunt in altari. „Denn die Schrift verwirft die Opfer nicht gänzlich, sondern bloss die jüdischen und zwar die Menge derselben . . . nicht jedes Blut verwirft Gott, sondern bloss das bestimmter Thiere. Das Blut hingegen, welches in den letzten Zeiten zur Vergebung der Sünden floss, das lauter, als das des Abel ruft, das weist er nicht zurück, sondern er vertauscht die alttestamentlichen Opfer mit dem geistigen, [1]) da auch die Vertauschung mit dem Priesterthum bevorstand . . . Denn an die Stelle der aus Aarons Samen Sprossenden trat der Priester nach der Ordnung Melchisedechs. [2])

Auf den ersten Blick könnte man glauben, unter diesem neuen Opfer sei nur das blutige Opfer Christi am Kreuze zu verstehen. Allein Basilius führt an demselben Orte aus, wie die Opfer der Juden für den Christen keine Geltung haben, sondern geistig gefasst werden müssen, so verhalte es sich auch mit der Feier der Feste. Wie sie Ostern nicht an einer bestimmten Zahl Tage, sondern während der ganzen Zeit ihrer Wanderschaft feiern, so wird „am Abende, das heisst am Ende der Welt, das wahre Lamm, Christus, geopfert, dessen Fleisch wahrhaft Speise ist.“ [3]) Die Kirchenväter nennen die christliche Aera die letzte, am Ende der Welt eintretende. Während dieser ganzen Aera opfern darum, nach Basilius, die Christen das wahre Lamm, Christus, wie sie während ihrer ganzen Wanderschaft das Fleisch des Geopferten essen. Aus den Worten: θυμένου . . . οὗ ἡ σὰρξ ἐστὶ βρῶσις geht dieses klar hervor. [4])

Geradezu unbestreitbar bezeugt den Opfercharakter der Eucharistie die Schrift „Ueber die Taufe“. „Der Herr sagt, Grösseres als der Tempel ist hier (Matth. 12. 6) und belehrt uns damit, um so gottloser sei der, welcher (mit Sünden befleckt) es wagt, den Leib des Herrn zu opfern (ἱερατεύειν), der sich selbst für uns als Oblation und Opfer Gott zum Wohlgeruch darbrachte, als der Leib des eingeborenen Sohnes Gottes den der Widder und Stiere übertrifft. Man muss daher immer, besonders

---

[1]) Den geistigen Cult, beschreibt Basilius als einen auf dem Altare dargebrachten geistigen Gottesdienst (vacant altaria cultu spirituali) epist. 243. n. 2. p. 906, als eine durch den Priester vollzogene Liturgie des Altares. epist. 220. p. 815.

[2]) Comment. in Isai. c. 1. n. 26. p. 170.

[3]) l. c. n. 27. p. 171.

[4]) Wie über das Fleisch, spricht sich Basilius über das Blut aus. Moses bestrich die Thürpfosten der Israeliten mit dem Blute des Lammes. Gott aber gab uns zur Bezeichnung das Blut selbst des unbefleckten Lammes, des für die Sünden der Welt geopferten. Hom. in psl. 59. n. 3. p. 466.

Digitized by Google

aber zur Zeit eines solchen und so grossen Mysteriums, die Vorschrift (II. Cor. 7. 1.) beobachten.[1]) In dem grossen Mysterium, der Messe, wurde also der Leib Jesu geopfert, wie die Juden ehemals Widder und Stiere opferten".

Damit könnten wir uns begnügen; wir fügen jedoch für Jene, welche derartige Dogmen für spätere Irrthümer halten, noch kurz die Lehre Gregors v. Nyssa, des Bruders des h. Basilius, und seines Freundes, Gregors v. Nazianz bei. „Nicht Pilatus und die Juden", sagt der Erstere, „haben Christus geopfert, so dass ihre Bosheit der Anfang und die Ursache des Heiles geworden wäre, sondern er selbst anticipirte durch seine Oekonomie den Weg zu der unaussprechlichen und den Menschen unsichtbaren Art und Weise des Opfers und gab sich selbst als Oblation und Opfer für uns hin, zugleich Priester und Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt. Wann geschah dieses? Damals, als er seinen essbaren Leib zur Speise (den Jüngern) gab, zeigte er klar, dass das Opfer des Lammes schon vollkommen geschehen sei. Denn der Leib des Opferthieres ist zur Speise nicht geeignet, wie er belebt ist. Da er also den Jüngern den Leib zum Essen und das Blut zum Trinken darreichte, war der Leib bereits nach dem Willen und durch die Macht dessen, der das Mysterium verwaltete, auf geheimnissvolle und unsichtbare Weise geopfert. Die Seele aber war in demselben, in welche dieselbe Macht des Verwaltenden sie legte, zugleich mit der göttlichen Kraft.[2])

Sicher ist nach Gregor die Einsetzung der Eucharistie eine Anticipation des Kreuzesopfers und darum ihre nachfolgende Feier eine Repräsentation desselben. Da sodann das Brod durch das Mysterium geheiliget und dadurch der Leib Christi wird,[3]) und diese Heiligung durch Wort und Gebet geschieht, sofern es durch das Wort in den Leib verwandelt wird, wie der Logos sagt: das ist mein Leib[4]): so folgt ferner daraus, dass sich sowohl die Verwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi, als der Opferakt in der Wiederholung der Einsetzungsworte, oder in der Consecration der Messe vollzog und vollzieht.

Der Lehre des Gregor von Nazianz zufolge bringen die Priester ein unblutiges Opfer dar[5]) und die Gläubigen „nahmen

---

[1]) De baptismo l. 2. q. 2. p. 1583. Man hält den Verfasser für einen Schüler des Basilius, der den ihm von dem Kirchenvater übergebenen Stoff verarbeitete. Fessler institutiones patrologiae. I p. 528.

[2]) Greg. Nyss. in Christi resurrect. I. p. 821. d. (Mig. p. 611.)

[3]) Greg. in baptis. Christi p. 802. a. (Migne 582. c.).

[4]) Greg. catech. orat. c. 37. p. 536. d. (Mig. p. 98).

[5]) Greg. Carm. ad Constantinop. sacerdotes. v. 1. p. 673.

Digitized by Google

durch das unblutige Opfer an Christus, seinem Leiden und seiner Gottheit Theil.[1]) . Deshalb definirt Gregor „die Prosphora als die Gemeinschaft mit der Incarnation und dem Leiden Gottes.“[2]) Darum und weil Gregor den erzürnten Präfekten bei Christus beschwört, „bei dem Altare, zu dem wir gemeinsam hinzutreten, bei dem heiligen Geheimnisse, den Typen des Heiles, welche ich mit demselben Munde weihe, mit dem ich dieses von dir erbitte,“[3]) so darf man nicht annehmen, nach der Lehre Gregors „sei das Abendmahl ein sichtbares Abbild, eine Copie der höchsten Heilswahrheiten“ (Ullmann). Dem widersprachen einerseits die Worte: „Nähere dich dem Heiligen, dem mystischen Tische und mir, der ich durch dieses die Vergottung auf geheimnissvolle Weise vollbringe.“[4]) Die Vergottung bezieht sich offenbar auf Brod und Wein. Andererseits sagt der h. Bischof: „Zweifle nicht, wenn du von dem Blute Gottes hörst, esse vielmehr ohne Zweifel den Leib, trinke das Blut, wenn du dich nach dem Leben sehnst.“[5])

Den besten Aufschluss über die Worte: „der ich durch dieses die Vergottung vollbringe,“ gibt Gregor in einem Briefe an den Bischof Amphilochius. „Wenn du den heiligen Dienst verrichtest, so löse von uns die Last der Sünden, das Opfer der Auferstehung darbringend. Lasse nicht ab für uns zu beten und zu vermitteln (*πρεσβεύειν*), wenn du durch das Wort den Logos herabziehst, wenn du auf unblutige Weise den Leib und das Blut des Herrn opferst, das Wort als Opfermesser gebrauchend.“[6]) Was Wunder, wenn Gregor im Glauben an dieses grosse Geheimniss ausruft: „Wie wollte ich es wagen, Gott das äussere (*τὴν ἔξωθεν*) Opfer, die Antitypen der grossen Mysterien,[7]) darzubringen, die Würde und den Namen des Priesters anzunehmen, ehe ich die Hände durch fromme Werke geheiliget habe?“[8])

§. 37.

Epiklese.

In der Messe folgten der Consecration aus apostolischer

[1]) Orat. 4. n. 52. p. 101.

[2]) Carm. definitiones minus exactae. v. 238. p. 623.

[3]) Orat. 37. n. 12. p. 325.

[4]) *Καὶ μοῦ τοῦ διὰ τούτων μυσταγωγοῦντος τὴν θέωσιν.* Orat. 25. n. 2. p. 455. Wegen dieser Vergottung nennt er auch den Altar *θεοδόχος τράπεζα.* Carm. definitiones min. exact. v. 226. p. 623.

[5]) Orat. 45. n. 19. p. 860.

[6]) Epist. 171. p. 140.

[7]) Es sind, nach dem Obigen, die Incarnation (Gegenwart Christi in der Eucharistie) und die Passion (unblutiges Opfer) Jesu.

[8]) Orat. II. n. 95. p. 56.

Digitized by Google

Ueberlieferung stammende Gebete nach, zu welchen die Anrufung des heiligen Geistes, Epiklese, gehörte (cf. S. 24). Basilius gedenkt zwar derselben vor dem „was der Apostel und das Evangelium erwähnt", oder vor der Consecration, er beobachtet aber bei dieser Angabe keine Zeitfolge. Sodann verlangt sowohl die Liturgie, wie das Wesen dieser Oration selbst, dass sie nach der Consecration eingereiht wird; denn sie vollendet dieselbe.

Um das Verhältniss beider Handlungen (Consecration und Anrufung) nach der Lehre des Basilius darzustellen, ist zuerst auf den Begriff, den er mit dem Worte *ἀνάδειξις* verbindet, einzugehen. Garnier übersetzt den basilianischen Satz: *Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου εὐλογίας*,[1]) mit: Invocationis verba cum conficitur panis eucharistiae et poculum benedictionis. Zur Rechtfertigung dieser Uebersetzung führt er in der Note an: Non respicit Basilius ad ritum ostensionis eucharistiae, ut multi existimarunt, sed potius ad verba, liturgiae ipsi adscriptae, cum petit sacerdos, ut veniat spiritus s. *ἁγιάσαι καὶ ἀναδεῖξαι τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον αὐτὸ τὸ τιμίον σῶμα τοῦ κυρίου.* Haec autem verba, *ἐπὶ τῇ ἀναδείξει*, sic reddit Erasmus, cum ostenditur. Vituperat eum Ducaeus, sicque ipse vertit, cum conficitur, atque hanc interpretationem multis exemplis confirmat. Videtur tamen nihil prorsus vitii habitura haec interpretatio. Invocationis verba cum ostenditur panis eucharistiae, id est, cum panis non jam panis est, sed panis eucharistiae, sive corpus Christi ostenditur, et in liturgia: Ut sanctificet et ostendat hunc quidem panem, ipsum pretiosum corpus Domini. Nam 1. Cur eam vocem reformidemus, qua Latini uti non dubitant, ubi de eucharistia loquuntur? quale est illud Cypriani in epistola 63 ad Caecilium: Vino Christi sanguis ostenditur. Sic etiam Tertullianus I. Marc. c. 14: Panem quo ipsum corpus suum repraesentat. 2. Ut graece, *ἀναδεῖξαι*, *ἀποφαίνειν*, ita etiam latine, ostendere, corpus Christi praesens in eucharistia significatione quodam modo exprimit. Hoc enim verbum non solum panem fieri corpus Domini significat, sed etiam fidem nostram excitat, ut illud corpus sub specie panis videndum, legendum, adorandum ostendi credamus. Quemadmodum Irenaeus, cum ait l. c. 4. c. 33: Accipiens panem suum corpus esse confitebatur, et temperamentum calicis suum sanguinem confirmavit, non solum mutationem panis et vini in corpus et sanguinem exprimit, sed ipsam etiam Christi asservationem, quae hanc nobis mutationem persuadet; sic qui corpus Christi in eucharistia ostendi et repraesentari dicunt, non modo jejune et

[1]) De spiritu s. c. 27. n. 66. p. 187.

Digitized by Google

exiliter loqui non videntur, sed etiam acriores Christi praesentis adorando stimulos subjicere. Poterat ergo retineri interpretatio Erasmi, sed quia viris eruditis disciplicuit, satius visum est, quid sentirem in hac nota exponere.

Dieser Erörterung zufolge bezieht Basilius die Epiklese nicht auf die bei Erhebung der Hostie vorkommenden Worte: „Das Heilige den Heiligen." Diese Worte können auch nicht Anrufung genannt werden und eine Elevation des Kelches, welche diese Auslegung der basilianischen Worte fordern würde, kennt der griechische Ritus nicht. Ferner wurde offenbar Basilius durch Ideenassociation von der Epiklese zur Consecration geführt (cf. S. 139), wesswegen sie in Verbindung mit dieser stehen muss, während die Elevation nach griechischem Ritus zur Communion gehört. [1]) Hingegen wird man gemäss dem Vorgange aller griechischen Liturgien annehmen dürfen, dass die Epiklese des Basilius eine Anrufung des h Geistes nach dem Vollzuge der Consecration ist. Um aber den Begriff, den Basilius mit der ἀνάδειξις verbindet, kennen zu lernen, ist zu untersuchen, welche Wirkungen er dem h. Geiste überhaupt zuschreibt, weil sich aus ihnen auf seine Thätigkeit bei Vollziehung der Eucharistie schliessen lässt.

Der Bischof lehrt, der Vater, Sohn und Geist heiliget, belebt, erleuchtet, tröstet, und folgert sofort aus der Identität der göttlichen Thätigkeit die Wesensgleichheit der drei Personen. [2]) Zur Unterscheidung der Personen nennt er aber den Vater die primäre, den Sohn die schöpferische und den h. Geist die vollendende Ursache. Darum dürfe jedoch Niemand die Thätigkeit des Vaters oder Sohnes eine unvollkommene nennen, denn das Princip aller Dinge ist eines, durch den Sohn erschaffend und in dem h. Geiste vollendend. [3]) Alles was daher der Vater und der Sohn wirkt, wird durch die Gnade des h. Geistes vollendet. Du magst den Segen der Patriarchen, oder die Gesetzgebung, oder die Wunder der Heiligen betrachten, oder das durch die Ankunft des Herrn im Fleische Geschehene, durch den h. Geist ist es geschehen. Bei der Taufe Christi war der h. Geist thätig, vom Geiste wurde er in die Wüste geführt, im Geiste trieb er Teufel aus, bei der Wiederherstellung des Menschen hauchte er die Jünger mit den Worten an: Empfanget den h. Geist, die Organisation der Kirche ist nach I. Cor. 12. 18. durch den heiligen Geist bewirkt. [4])

---

[1]) cf. Hoppe, die Epiklesis. S. 26.
[2]) Epist. 189. n. 7. p. 694.
[3]) De spirit. s. c. 16. n. 38. p. 135.
[4]) De spirit. s. c. 16. n. 39. p. 139. cf. c. 19. p. 158.

Digitized by Google

Diese Anschauungsweise verlangt, dass der h. Geist auch die Consecration vollende, obwohl die schöpferische Thätigkeit des Sohnes keine unvollkommene ist. Der Eucharistie gegenüber kann sich aber die Vollendung nicht auf die Verwandlung an sich beziehen; denn wenn diese geschehen ist, ist sie völlig und nicht unvollkommen geschehen. Die Vollendung bezieht sich daher auf die Anerkennung der Verwandlung von Seiten der Menschen, wie auf die Wirkungen der verwandelten Substanzen, die in unserer Heiligung besteht. So ist es zu verstehen, wenn Basilius sagt: „Der h. Geist belebt, was der Herr in den Worten bezeugt, das Fleisch nützt nichts.“ [1]). In diesem Ausspruche wird die Thätigkeit des h. Geistes in die nächste Beziehung zur Eucharistie gebracht. Nicht bloss Fleisch und Blut ist in derselben zugegen, sondern Fleisch und Blut als belebend, heiligend, Sünden vergebend. Dass es dieses ist, bewirkt die Thätigkeit des h. Geistes, obwohl sie bloss abstrakt, in Gedanken, von der des Sohnes zu trennen ist.

Bestätiget wird diese Auffassung durch die Liturgie des Basilius. Nach der Consecration und dem Opfergebete (das der h. Bischof bloss insofern andeutet, als er sagt, der Priester opfere) enthält sie eine Oration, welche die Unwürdigkeit des Priesters und der Gemeinde ausdrückt. Im Gefühle derselben ruft er den h. Geist an, er möge auf die vorliegenden Gaben herabkommen und sie segnen, heiligen und aufzeigen (ἀναδεῖξαι) als den Leib und das Blut des Herrn, alle aber, die an dem Brode und Kelche theilnehmen, in der Gemeinschaft des h. Geistes vereinigen, dass Keiner an dem Leib und Blut Christi zur Verdammung theilnehme. Gemäss der Bitte, der h. Geist möge über die Opfergaben segnend u. s. w. herabkommen, dass Keiner, obwohl unwürdig, sich das Gericht esse, muss die Wirkung des Geistes auf diese Gaben dahin gehen, dass sie der Empfänger als den Leib und das Blut Christi erkennt und durch sie geheiliget wird. Noch bestimmter drückt diesen Gedanken die koptisch-alexandrinische Liturgie des Basilius in den Worten aus: Et faciat panem quidem istum, fieri corpus sanctum ipsius Domini Dei et salvatoris nostri Jesu Christi in remissionem peccatorum et vitam aeternam, ex illo participantibus. [2])

§. 38.

Schuldgebet, Fürbitten und Vater unser.

Der in der Eucharistie gegenwärtige Opferleib und das Opferblut Christi soll für die Gläubigen dargebracht und ihnen mitge-

[1]) De spirit. s. c. 23. n. 56. p. 174. a.
[2]) Renaudot. p. 67. u. p. 15.

Digitized by Google

theilt werden. Als sündige Menschen bekannten sie sich dessen nicht würdig (Schuldgebet) und riefen desshalb den h. Geist an (Epiklese), dass durch seine Thätigkeit das Fleisch und Blut Christi jene heilige, für welche es (in den Fürbitten) dargebracht und welchen es (in der Communion) mitgetheilt werde. Diesem entsprechend lassen die alten Liturgien der Consecration die Epiklese mit einem Schuldgebet (Exomologese), die Fürbitten (Memento), welche das Opfer den Einzelnen zuwenden, und das Vater unser, als Inbegriff aller Bitten, folgen.

Um zu erfahren, ob Basilius denselben Verlauf der Liturgie kennt, ist auf die Stelle, in welcher er die Species der Proseuche namhaft macht, zurückzugehen. [1])

Die eine Art der Proseuche setzt er in die mit Verdemüthigung verbundene Doxologie, die andere in die dieser nachfolgende Bitte. Die erste Gebetsart soll man mit der Lobpreisung des Schöpfers anfangen, und nachdem man dieses nach Vermögen gethan und zu Gott Lob emporgesendet hat, dann beginne man mit Demuth und spreche: „Herr ich bin nicht würdig, von dir zu sprechen, weil ich ein grosser Sünder bin . . . denn längst habe ich verdient, unzählig Uebles zu leiden und von deinem Angesicht verstossen zu werden, aber deine die Sünder ertragende Menschenfreundlichkeit übte Langmut mit mir; ich danke dir, obwohl ich es nicht vermag, deiner Barmherzigkeit hinlänglich Dank zu sagen. . . . Wenn du, fährt der Heilige fort, diese beiden Theile, den der Lobpreisung und den der Verdemüthigung, vollendet hast, dann bitte des Weiteren (*τότε λοιπὸν αἴτησον*), um was du zu bitten hast, nicht um Reichthum, irdische Ehre und körperliche Gesundheit . . . sondern um das Reich Gottes.“ [2])

Basilius gibt hiermit eine Anleitung, in welcher Weise und Ordnung man beten soll. Da fällt zuerst auf, dass er Eingangs der Stelle das Schuldgebet, oder die Exomologese, mit der Doxologie vereiniget (*ὁ τῆς δοξολογίας μετὰ ταπεινοφροσύνης*), am Schlusse aber von zwei Theilen redet (*ὅταν τὰ δύο μέρη ἀποπληρώσῃς τῆς δοξολογίας καὶ ταπεινοφροσύνης.*

Die Exomologese kann demnach auch als zweiter Bestandtheil der Doxologie aufgefasst werden, die Bitte *αἴτεσις* hingegen gehört nicht zum Lobgebet, sondern erscheint als zweite Gebetsart der Proseuche, die zeitlich der Doxologie und Exomologese folgte.

---

[1]) cf. §. 35. S. 132.

[2]) Constit. monast. c. 1. n. 2 u. 3. p. 1327.

Digitized by Google

Woher hat Basilius diese drei Gebetsarten und ihre Aufeinanderfolge? In der Natur der Sache liegt sie nicht, da diese vielmehr vom Schuld- und Bittgebet zum Lob und Dank fortschreitet. Warum lässt Basilius das Dankgebet weg? Antwort, weil die erste Art der Proseuche, oder sein Lob- und Schuldgebet, ein Dankgebet ist. Wie kommt er aber dazu, nicht nur das Lob-, sondern auch das Schuldgebet in dieses Verhältniss zum Dankgebet zu stellen? Aus denselben Gründen, aus welchen Origenes das Canticum des Habakuk und das Gebet des Jonas im Bauche des Ungeheuers (Doxologie und Exomologese) als Bestandtheile der Proseuche oder des Dankgebetes anführt. [1]) Die Uebereinstimmung zwischen dem grossen Bischofe und dem grossen Katecheten erstreckt sich jedoch auch auf das Bittgebet, sofern beide dasselbe der Exomologese folgen lassen. Wenn es aber Origenes nicht als Species der Proseuche, sondern im Anschlusse an die paulinische Stelle als eigene Gebetsart fasst, so ist es um so bedeutungsvoller, dass Basilius demselben, ohne Rücksicht auf 2. Tim. 2. 1., eine ähnliche Stellung anweist, sofern er die Aitesis nicht so mit der Proseuche verbindet, wie die Exomologese, sondern sie von ihr trennt. Da nun Origenes bei der Charakterisirung und Aufzählung dieser Gebetsarten die Gebete der Gläubigenmesse im Auge hat, [2]) so wird das bei Basilius ebenso der Fall sein. Auch für Privatpersonen war die Liturgie mit ihren Orationen Muster und Richtschnur [3]) und Basilius verwendet sie für diesen Zweck. Die älteren Liturgien, die des Basilius nicht ausgenommen, lassen nämlich der Doxologie eine Exomologese und dieser die Memento mit dem Vater unser oder die Bitte folgen. Dass man das Gebet des Herrn zu der Aitesis, oder nach Origenes, Enteuxis, zählte, wissen wir aus Gregor Nyss. Man erwäge nur den Schluss der Seite 129 citirten Stelle, um dieses klar zu erkennen. „Da die Enteuxis nicht mit Vertrauen (παῤῥησια) geschieht, wenn man nicht nach vorausgeschickter Euche und Opfergabe naht, so muss die Euche der Proseuche vorausgehen. Gleich als ob das bereits geschehen wäre, sagt der Herr zu den Jüngern: Wenn ihr die Proseuche verrichtet (προσεύχεσθε), so sprechet: Vater unser. [4]). Wie in den alten Liturgien das Vater unser μετὰ παῤῥησίας [5]) gebetet werden soll, so verlangt dieses auch Gregor, und wie es dem Dankgebete folgt, so nach Gregor der Euche und Opfergabe. Zugleich sieht man, dass er denselben

[1]) Probst, Liturgie der ersten Jahrh. S. 148 u. 149.
[2]) Probst, Liturgie der ersten drei Jahrh. S. 141—152.
[3]) cf. §. 35. S. 134.
[4]) Greg. Nyss. de orat. dom. 2. p. 724. d.
[5]) Renaudot. I. p. 73. Liturg. Jacobi. n. 38.

Digitized by Google

Verlauf der Gebete lehrt, wie Basilius und Origenes, obwohl er die Exomologese weglässt.

Das Merkwürdige ist nun, dass Origenes die Stelle (2. Tim. 2. 1.) erklärt, Basilius den Mönchen eine Anleitung zum Gebete gibt und Gregor Nyssenus den Begriff der Euche und Proseuche entwickelt und doch alle drei zu einem und demselben Resultate gelangen. Sie müssen darum bei Erklärung der ihnen vorliegenden Worte, beziehungsweise bei Verfolgung des vorgesetzten Zieles, eine allen drei gemeinschaftliche Richtschnur gehabt haben. Diese Richtschnur für die ordnungsgemässe Verrichtung des Gebetes kann aber nur die Liturgie [1]) gewesen sein. Die Stelle des Basilius gibt darum den Verlauf der Messe um so sicherer an, als derselbe auch die ihm zugeschriebene Liturgie einhält.

2. Auf die einzelnen Gebetsarten (Lobpreisung, Exomologese, Fürbitten) eingehend, wurde von der Doxologie oder Präfation bereits gehandelt (cf. S. 133). Ueber die Beschaffenheit der Exomologese konnten wir bei Lesung der basilianischen Schriften nichts Näheres finden. Das Citat aus den Constit. monast. (p. 1327) [2]) charakterisirt sie jedoch hinlänglich. Wenn es nämlich räthselhaft ist, warum Basilius dem Betreffenden die Worte in den Mund legt: Herr, ich bin nicht würdig, von dir zu sprechen, nachdem derselbe Gott bereits durch die Lobpreisung verherrlicht hat, so klärt sich dieses auf, wenn man statt dessen sagt: ich bin nicht würdig, dem Altare zu nahen, wie es die liturgische Exomologese thut. Selbstverständlich setzt dieses voraus, Basilius habe bei seiner Unterweisung die Liturgie zur Richtschnur genommen. Nicht anders verhält es sich mit dem Schluss der obigen Stelle: „Dann bitte um das Uebrige," denn die Liturgie wendet sich von dem Schuldbekenntnisse, „Wir Sünder und Unwürdige, die wir dem Altare nahen", zu der Bitte: „Lass uns Barmherzigkeit und Gnade in der Gemeinschaft der Heiligen finden;" [3]) — deren Gedächtniss oder Memento sich sofort unmittelbar anschliesst. Endlich ist noch zu bemerken, dass ein Citat aus den Akten der zweiten Synode von Nicäa [4]) der liturgischen Exomologese angehört und darum dieselbe als ächt basilianische bestätiget.

Basilius macht jedoch noch genauere Angaben über die Fürbitten oder Memento. Dem kaiserlichen Offizier Soranus

---

[1]) cf. §. 35. S 134.

[2]) cf. §. 37. S. 168.

[3]) Wir haben Zutritt zum Vater, sagt Basilius, versetzt aus der Gewalt der Finsterniss *εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί.* De spirit. s. n. 18. p. 99.

[4]) Hiervon später.

Digitized by Google

schreibt er, er könne ihn in den Gebeten (*προσευχαῖς*) nicht vergessen, so lange er sein ihm von Gott übertragenes Amt nicht vergesse. Da Soranus durch Gottes Gnade ein Gläubiger sei, möge er sich doch der kirchlichen Kerygmata erinnern, „in welchen wir sowohl für die in der Fremde weilenden Brüder bitten (*δεόμεθα*), als für die in dem Heere sich Befindenden und für die durch den Namen des Herrn Vertrauenden [1]) und für die, welche geistige Früchte aufzeigen, in der heiligen Kirche Gebete verrichten." [2]) Der Bischof bemerkt, weil Soranus ein Gläubiger sei, kenne er diese Gebete, desshalb wurden sie in der Messe der Gläubigen verrichtet, denn dass Gebete, die derselbe in der Kirche vermöge des ihm von Gott übertragenen Amtes verrichtete, in der Liturgie vorkamen, ist vorauszusetzen. Ferner heisst es in einem an den h. Cyprian gerichteten Briefe des Bischofes Firmilian, der gleichfalls ein Kappadocier war, eine Frau wagte es, Brod zu heiligen, die Eucharistie zu vollbringen et sacrificium Domini non sine sacramento solitae praedicationis offerre. [3]) Zweifellos schrieb Firmilian „Kerygma", was der lateinische Uebersetzer mit praedicatio wiedergab. Da aber Firmilian unter Kerygma den liturgischen Canon, in welchem das Opfer vollzogen wird, versteht, und dieses, dem Zusammenhange gemäss, auch in der obigen Stelle der Fall ist: so standen obige Bitten zur Zeit des Basilius im Canon der Messe. [4])

In der dem Basilius zugeschriebenen Liturgie heisst es auch: „Gedenke Herr derer, die Frucht tragen und Gutes wirken in deinen heiligen Kirchen . . . Gedenke Herr, jeder Obrigkeit und Gewalt, unserer Brüder im Palaste, und des ganzen Heeres. Die Guten bewahre in deiner Güte, die Bösen mache in deiner Milde gut [5]). . . . Gedenke Herr, des umstehenden Volkes und der

---

[1]) *ὑπὲρ παῤῥησιαζομένων. Παῤῥησία* sumitur 1. pro libertate et audacia loquendi . . . 3. pro potestate, libertate, seu jure ad aliquid, 4. pro fortitudine seu animo intrepido, 5. pro libertate reprehendendi delinquentes. Suiceri thesaurus. Wir ziehen die obige Uebersetzung vor, wegen des am Schlusse dieses §. Stehenden.

[2]) *Ἐπιλαθέσθαι δέ σου ἐν προσευχαῖς ἀδύνατον, εἰ μὴ πρότερον τοῦ ἔργου ἡμῶν ἐπιλαθώμεθα, εἰς ὃ ἔταξεν ἡμᾶς ὁ κύριος. Μέμνησαι γὰρ πάντως τῶν κηρυγμάτων τῶν ἐκκλησιαστικῶν, πιστὸς ὢν τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι, ὅτι καὶ ὑπὲρ τῶν ἐν ἀποδημίαις ἀδελφῶν δεόμεθα, καὶ ὑπὲρ παῤῥησιαζομένων διὰ τὸ ὄνομα κυρίου, καὶ ὑπὲρ τῶν τοὺς πνευματικοὺς καρποὺς ἐπιδεικνυμένων, ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ τὰς εὐχὰς ποιούμεθα.* Epist. 155. p. 611.

[3]) Cypr. epist. 75. p. 306. b. cf. Probst, Liturgie der ersten Jahrhunderte. S. 216.

[4]) Das schliesst übrigens nicht aus, dass sie auch in der oratio pro fidelibus gebetet wurden, denn wie bekannt, wiederholte sich diese Oration als Fürbittengebet nach der Consecration.

[5]) Man vergleiche das Fragment aus dem Schreiben des Diacon Petrus, 569, das später folgen wird.

Digitized by Google

wegen einer gerechten Ursache Abwesenden .... mit den Reisenden reise."

Offenbar spielt Basilius in dem citirten Briefe auf die Fürbitten der Messe an. Der Umstand, dass die Fürbitten derselben umfangreicher sind, darf kein Bedenken erregen, denn erstens bemerkt Basilius am Schlusse der obigen Stelle: „Unter den meisten oder allen (diesen Bitten) glauben wir, dass deine Ehrwürdigkeit begriffen sei." Der Bischof führt also blos jene Bitten an, die auf Soranus bezogen werden können. Selbstverständlich ist darum von den Bitten für den Bischof u. s. w. keine Rede. Basilius kennt sie aber, denn er schreibt an den Bischof Eusebius: „In der Versammlung (*συνόδῳ*) lasse ein Memento (*μνήμην*) für mich machen und bitte für mich und nehme das Volk dazu (*συμπαραλαβὲ*), damit ich gewürdiget werde, die übrigen Tage und Stunden meiner Wanderschaft Gott so zu dienen, wie es ihm gefällig ist." [1]). Man betete demnach in dem Memento auch für die Bischöfe; was aber die Aufforderung bezüglich des Volkes betrifft, so wurden diese Gebete nicht gemeinschaftlich von Priester und Volk gesprochen, denn der Brief an Soranus beweist klar, dass sie der Bischof als Opferpriester verrichtete. Aus Athanasius sehen wir, wie das Volk dazu mitwirkte. „Ich allein," bemerkt Athanasius, „sprach: Lasset uns beten für das Heil des frömmsten Augustus Constantinus, das ganze Volk rief alsbald mit Einer Stimme: Christus, hilf Constantinus, und so fuhr es längere Zeit zu beten fort." [2]) Uebrigens können diese Acclamationen mit der betreffenden Bitte auch in „dem Gebete der Gläubigen" vorgekommen sein, da ausnahmsweise der Bischof die sonst von dem Diakon recitirte oratio pro fidelibus gesprochen haben kann.

3. In der basilianischen Liturgie reiht sich das Vater unser an die Memento an, desshalb kann man aber nicht mit Sicherheit behaupten, es sei zur Zeit des Basilius in Kappadocien in der Messe und zwar an diesem Orte gebetet worden. Basilius äussert sich in seinen Schriften hierüber nicht, wohl aber sein Bruder Gregor. Er mag darum in dieser Sache die Stelle des Bischofes von Caesarea vertreten; der Erklärung zufolge, die er von den Worten Euche und Proseuche gibt, nennt er das Vater unser eine Proseuche, welcher die Euche vorausging. [3]) Diese Forderung und Ordnung konnte er nur machen, wenn er das Gebet des Herrn als Theil eines bestimmten Gebetskomplexes

---

[1]) Epist. 138. p. 582.
[2]) Athanas. apolog. ad. Constant. n. 10. p. 607. Migne.
[3]) Greg. Nyss. de orat. dom. 2. p. 724. d. cf. S. 148 u. S. 129.

Digitized by Google

ansah. Da sodann „die Enteuxis[1]) nicht mit Vertrauen geschieht, wenn man nicht nach vorausgeschickter Euche und Opfergabe naht", so war dasselbe ein Theil des mit dem Opfer verbundenen Gebetscyclus, denn „Euche ist das danksagende Gelübde einer Gabe." Kurz das Vater unser wurde nach dem liturgischen Dankgebet in dem Theile der Proseuche, welchen Gregor auch Enteuxis nennt, gebetet. Weil sodann die Enteuxis mit Vertrauen verrichtet werden musste, um von Gott das zu erlangen, um was man bat, so bestand sie weder in der Epiklese, noch in der Exomologese, sondern in dem Fürbittengebet, das sich in dem Vater unser abschloss. An einem anderen Orte bemerkt nämlich Gregor: „Du siehst, welche Vorbereitung, welches Leben, welchen grossen und mächtigen Eifer wir nothwendig haben, um unser Gewissen zu dem Grade des Vertrauens (*παῤῥησίας*) erheben zu können, wo wir wagen dürfen, zu Gott Vater zu sagen *τολμῆσαι εἰπεῖν*)." [2]) Schwerlich ist es Zufall, dass die Liturgie des Basilius betet: „Mache uns würdig, dass wir mit Vertrauen (*παῤῥησίας*) dich himmlischen Gott Vater zu nennen und zu sagen wagen (*τολμᾷ ἐπικαλεῖσθαι . . . καὶ λέγειν.*" Weil ferner kein Grund vorliegt, einen Unterschied zwischen der Liturgie des Basilius und des Gregor zu statuiren und Gregor dem Vater unser den angegebenen Ort in der Messe einräumt, wird dieses auch in der von seinem Bruder celebrirten Messe der Fall gewesen sein.

Demzufolge kam, nach der Consecration der von Basilius gefeierten Liturgie, die Epiklese, als Anrufung des h. Geistes um Heiligung der Opfergaben, die Exomologese als Bekenntniss der Schuld und Bitte um Vergebung, und die Fürbitte, als Gebet um Zuwendung der Früchte des Opfers an die in dem Memento Genannten und das Vater unser vor: ein Gebetscyclus, der mit der Danksagung (Präfation) die Messe im engeren Sinne oder das Opfer laut der dem Basilius zugeschriebenen Liturgie bildet, so dass beide in vollem Einklang stehen.

§. 39.

Communion und Schluss der Messe.

Dem Opfer folgte die Communion. Man hält es zwar in gewissen Kreisen für eine ausgemachte Sache, dass die eucharistische Feier der alten Zeit bloss in dem Empfang des Abendmahles bestanden habe, allein die Zeugnisse der Kirchenväter

---

[1]) So nennt er auch den Theil der Proseuche, welcher die Fürbitten enthält. cf. S. 129.

[2]) Greg. Nyss. de orat. dom. 2. p. 727. c. (Mig. 1141).

Digitized by Google

lauten anders. Basilius unterscheidet die Opferhandlung sehr bestimmt von der Communion in den Worten: „Nachdem der Priester das Opfer vollzogen und dasselbe dargereicht hat.“ [1])

Wenn die Communion eine von dem Opfer unterschiedene Handlung ist, liegt es in der Natur der Sache, dass sie mit eigenen Gebeten eingeleitet und geschlossen wurde. Die Worte: „Wir begnügen uns nicht mit dem, was der Apostel oder das Evangelium erwähnt, sondern sprechen vorher und nachher noch Anderes, was grosse Bedeutung in dem Mysterium hat und das wir aus der ungeschriebenen Ueberlieferung erhielten“ [2]), dürfen darum ohne Bedenken auch auf die Communion angewendet werden, obwohl Basilius dieser Gebete nirgends gedenkt.

Wahrscheinlich empfingen zur Zeit des Heiligen noch alle in der Liturgie Anwesenden die Eucharistie, weil von „den Stehenden“ (Büssern) gesagt wird, sie wohnen mit dem Volke den Gebeten bei, seien aber von der Communion ausgeschlossen [3]). Die Gläubigen communicirten sodann am Sonntag, Mittwoch, Freitag und Sonnabend und an solchen Tagen, an welchen das Andenken eines Heiligen gefeiert wurde. [4]) Das waren aber auch die Tage, an welchen man die Messe celebrirte.

Manche nahmen die in der Kirche erhaltene Partikel mit sich und communicirten sich zu Hause selbst. Das geschah nicht nur da, wo wegen der (arianischen) Verfolgungen weder ein Priester, noch Diacon vorhanden war, sondern auch die in der Wüste wohnenden Mönche, die keine Priester hatten, verfuhren auf diese Weise. In Alexandrien und Egypten übte das Volk überhaupt diese Sitte häufig. [5]) Obwohl sie aber „eine langjährige Gewohnheit“ für sich hatte, beunruhigten sich doch ängstliche Seelen, weil sie von dem gewöhnlichen Ritus abwich, demgemäss der Priester Jedem eine eucharistische Partikel in die Hand gab, die er mit aller Sorgfalt empfing und zum Munde führte. [6]) Basilius, hierüber befragt, antwortete: Es sei dieses durch eine langjährige Gewohnheit sanctionirt und liege auch in der Natur der Sache. „Wenn nämlich der Priester einmal [7]) das Opfer vollendet und ausgetheilt hat, so darf man glau-

[1]) cf. S. 140.

[2]) De spiritu s. c. 27. n. 66. p. 187. cf. S. 139.

[3]) Epist. 199. can. 22. p. 723; epist. 217. can. 75. p. 803. Si quis in die oblationis removerit se a communione praeter sententiam archimandritae, expers sit benedictionis. Poenae in monachos delinquentes. n. 31. p. 1310.

[4]) Epist. 93. p. 483.

[5]) Epist. 93. p. 486.

[6]) Epist. 93. p. 485.

[7]) Ἅπαξ heisst hier: Er hat alle auf dem Altare liegenden eucharistischen Elemente zumal consecrirt und ausgetheilt.

Digitized by Google

ben, dass der, welcher das Ganze zumal (die ganze Opferspeise oder mehrere Partikeln mit einander) empfängt und täglich (je eine einzelne von denselben) sich selbst reicht, sie naturgemäss von dem empfangen und genommen habe, welcher sie ihm (alle Partikeln zumal) reichte . . .“ Es galt daher gleichviel, ob jemand eine oder mehrere Partikeln zumal vom Priester erhielt.[1]) Man sieht hieraus, mit welcher Gewissenhaftigkeit die Riten beobachtet wurden und welche Vorsicht darum die Reform der Liturgie forderte.

Das consecrirte Brod theilte der Priester aus, und da einem unwürdigen Presbyter blos die Spendung des Leibes Christi untersagt wurde,[2]) reichte wohl ein Diaconus den Kelch. Die Worte: „In Abwesenheit eines Priesters oder Diacons dürfe jeder die Communion mit seinen eigenen Händen nehmen“,[3]) zeigen übrigens, dass in Ermanglung eines Presbyters auch ein Diacon das Sacrament austheilte.

Da, wie Eingangs dieses § bemerkt wurde, dem Empfange der Communion ohne Zweifel Gebete nachfolgten, so verdient die Ermahnung Beachtung: „Gott ist von dem Empfänger der Eucharistie durch Hymnen zu loben.“[4]) Sie kann zwar eine ganz allgemeine Bedeutung haben, sie kann jedoch auch andeuten, dass in der Liturgie dem Empfange der Eucharistie eine hymnenartige Danksagung folgte. Diese Annahme ist um so plausibler, als die Communion für gewöhnlich in der Messe geschah und die Liturgie des Basilius in der alten lateinischen Uebersetzung die Worte enthält: „Post communionem autem portantur munera in sacrarium, cantantibus omnibus haec: Repleatur os nostrum laude tua Domine, ut hymnum dicamus gloriae tuae. Quia idoneos nos fecisti sanctorum tuorum participare mysteriorum, salva nos in sanctificatione tua, tota die meditantes justitiam tuam. Alleluja.“[5])

Einen Commentar zu den Worten: post communionem autem portantur munera in sacrarium, enthält ein Fragment, das Angelus Mai herausgab. „Hüte dich, heisst es in demselben,

---

[1]) *Ἅπαξ γὰρ τὴν θυσίαν τοῦ ἱερέως τελειώσαντος καὶ δεδωκότος, ὁ λαβὼν αὐτὴν ὡς ὅλην ὁμοῦ, καθ' ἑκάστην μεταλαμβάνων, παρὰ τοῦ δεδωκότος εἰκότως μεταλαμβάνειν καὶ ὑποδέχεσθαι πιστεύειν ὀφέλει. Καὶ γὰρ καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ὁ ἱερεὺς ἐπιδίδωσι τὴν μερίδα, καὶ κατέχει αὐτὴν ὁ ὑποδεχόμενος μετ' ἐξουσίας ἁπάσης, καὶ οὕτω προσάγει τῷ στόματι τῇ ἰδίᾳ χειρί. Ταυτὸν τοίνυν ἐστὶ τῇ δυνάμει, εἴτε μίαν μερίδα δέξεταί τις παρὰ τοῦ ἱερέως, εἴτε πολλὰς μερίδας ὁμοῦ.* Epist. 93. p. 485.

[2]) Epist. 199. can. 27. p. 723.

[3]) Epist. 93. p. 484.

[4]) Moralia. regul. 21. c. 4. p. 742.

[5]) Claudius de Sainctes, liturgiae sive missae sanctorum patrum. p. 48.

Digitized by Google

dass nicht Mücken in den Kelch fallen, oder dass er durch deine Sorglosigkeit benetzt (νοτισθῇ verschüttet?) oder umgestossen, oder mit Staub überzogen (κονοπισθῇ) oder von Häretikern berührt werde. Sieh auch zu, wie du nach Vollendung der göttlichen Liturgie (die munera) zurückstellst, damit nicht durch deine Eile eine Perle (Partikel des eucharistischen Brodes) zur Erde fällt, oder in dem Kelche zurückbleibt, oder der h. Kelch eine Flüssigkeit hat und beschmutzt wird, sondern beides (Brod und Kelch) richtig ordnend, gehe im Frieden." [1])

Den Schluss der Messe bildet der priesterliche Segen. Die Poenae in monachos delinquentes bestrafen nicht nur den mit Entziehung der Benediktion, welcher die Communion in der Liturgie nicht blos empfing (n. 31), sondern auch den, welcher ohne Noth nach der Communion wegging, ehe alle die Benediktion empfangen hatten. [2])

Deutlich spricht von dieser Segnung am Ende der Liturgie Gregor von Nazianz, in Worten, die sich zum Schluss der kappadocischen Messe überhaupt eignen. Sein Vater (er war Bischof in Nazianz) erkrankte schwer an einem Osterfeste, und weil er das Opfer in der Kirche nicht darbringen konnte, celebrirte er gleichsam geistiger Weise zu Hause, sofern er daselbst, soweit möglich, die liturgischen Gebete verrichtete.

Die Nachricht, die sein Sohn, Gregor von Naz., der Theologe, hierüber hinterlassen hat, lautet: „Frischen Geistes feierte er mit dem Volke und für das Volk das Mysterium. Es geschah das zwar mit wenigeren Worten und mit welchen er es vermochte, [3]) wie mir aber scheint, mit vollem Verstande: ein Presbyter nicht im Presbyterium, ein Opfernder ohne Altar, ein Priester fern von den Geheimnissen (nämlich der Eucharistie). Diese waren, durch den h. Geist gegenwärtig, ihm erkennbar, den Uebrigen aber unsichtbar. Als er hierauf die Worte der Eucharistie in gewohnter Weise gesprochen und das Volk gesegnet hatte (κατευλογήσας), legte er sich wieder auf das Bett." [4])

Die von dem kranken Gregor geistig begangene Feier war die eucharistische. Worin bestand sie? In einem Opfer, das der Priester auf dem Altare mit dem Volke und für dasselbe Gott darbrachte. Ferner waren einige Gebete desselben umfangreich und diese kürzte der Kranke ab, während er die Conse-

---

[1]) S. Basilii sermo ob sacerdotum instructionem. Migne tom. 3. p. 1687.

[2]) Poenae in monachos delinqu. n. 31 u. 42. p. 1311.

[3]) Nach meiner Ansicht setzt diese Stelle eine schriftlich fixirte Liturgie voraus. Widrigenfalls konnte Gregor nicht wissen, dass sein Vater theils Worte weggelassen, theils andere gewählt hatte.

[4]) Orat. 18. n. 29. p. 350.

Digitized by Google

crationsworte in der gewohnten Weise sprach. Den Schluss der ganzen Handlung bildete die Segnung des Volkes.

V. Artikel.

Die antiochenische Messe nach den Schriften des h. Johannes Chrysostomus (a. 347—407.).

§. 40.

Antiochien zu Ende des vierten Jahrhunderts.

Der h. Chrysostomus entfaltete seine Thätigkeit ebenso als Presbyter in Antiochien (seit dem Jahre 386), wie als Bischof von Constantinopel (seit dem Jahre 397). Zu Antiochien wirkte er in einer Zeit, welche für die Liturgie von grosser Bedeutung war, weil damals eine durch die Zeitverhältnisse veranlasste Veränderung derselben hervorgerufen wurde.

Die Verfolgung des Diocletian, wie die Kämpfe Constantins um die Alleinherrschaft, empfahlen eine liturgische Reform nicht, auch eine in der Kirche gelegene Ursache, ein Bedürfniss der Gläubigen, war damals nicht vorhanden. Erst mit dem Kaiser Constantin (getauft 337) traten viele ohne inneren Beruf und Drang in die Kirche über und brachten, wie Eusebius sagt, grosses Verderben in dieselbe. Ihnen und den ihnen Gleichgesinnten währte der bisherige Gottesdienst zu lange, wesswegen sie eine Abkürzung begehrten und dadurch theilweise seine Reform veranlassten.

Im Jahre 330 vertrieben die Arianer den katholischen Bischof Eustathius, und besetzten den bischöflichen Stuhl mit einem ihrer Anhänger. Die Stadt mit der grossentheils indifferenten und leichtfertigen Bevölkerung fügte sich alsbald in den unheilvollen Wechsel. Nur eine geringere Zahl hielt fest an ihrem rechtmässigen Bischofe Eustathius (darum Eustathianer genannt) und feierte den Gottesdienst in Privatwohnungen. Als aber der arianische Bischof Eudoxius nach Constantinopel befördert wurde, wählte eine antiochenische Synode Meletius zu seinem Nachfolger. Katholiken und Arianer waren in dieser Wahl einig, denn beide Parteien hielten ihn für den Ihrigen. Meletius sprach sich jedoch alsbald so katholisch aus, dass er bereits nach einem Monate vertrieben und ein Arianer an seine Stelle gesetzt wurde. Weil er einen bedeutenden Anhang in der Stadt hatte, gab es drei Parteien daselbst, Eustathianer, Meletianer und Arianer. Um die Einheit zwischen den beiden katholischen Parteien

Digitized by Google

herzustellen, weihte Lucifer von Calaris den Paulinus zum Bischof, den aber nur die Eustathianer anerkannten, wesswegen die Spaltung fortdauerte. Meletius starb im Jahre 381 auf der Synode zu Constantinopel; mit seinem Nachfolger Flavian, traten aber die Abendländer so wenig in Kirchengemeinschaft, als mit Meletius.

Das war die Lage in Antiochien, als Flavian den Diacon Johannes (Chrysostomus) zum Presbyter weihte. Offenbar konnte unter solchen Verhältnissen keiner der genannten Bischöfe Hand an die Reform des Cultus legen, ohne Gefahr zu laufen, die schon dreifach gespaltene Stadtgemeinde noch mehr zu verwirren. Man kann zugeben, die Arianer werden einzelne, ihrer Lehre widersprechende Ausdrücke in den Gebeten mit anderen vertauscht haben. Das Wesen (Opfer) und den Verlauf der Messe zu ändern, hatten sie hingegen kein Interesse, da sie in dieser Beziehung mit den Katholiken einig waren. Im Gegentheil lag ihnen sogar daran, durch die ostentative Annahme solcher Lehren und Gebräuche ihre Rechtgläubigkeit vor dem Volke zu zeigen. Die Arianer liessen darum die Liturgie in ihrem alten Bestande. [1]) Noch mehr geschah dieses von Seiten der Eustathianer, welche alles daran setzen mussten, den Zusammenhang mit der alten katholischen Zeit und ihrem Gottesdienste festzuhalten. In einer ähnlichen Lage befanden sich die Meletianer den Arianern gegenüber. Zudem wird Niemand dem vorsichtigen Meletius zutrauen, dass er durch gottesdienstliche Aenderungen einen neuen Zankapfel in die antiochenische Gemeinde geworfen habe. Die von Chrysostomus bezeichnete Liturgie ist darum die alte, von der Reform noch nicht berührte Messe. Er wiederholt es auch selbst öfter, der von ihm in Antiochien gefeierte Messritus sei der von den Vätern überlieferte. Weil sich ferner der Arianismus schon im Jahre 330 der antiochenischen Kathedra bemächtigte und die angegebene Lage in dieser Stadt verursachte, wurde zweifellos zur Zeit der nicänischen Synode in Antiochien dieselbe Messe celebrirt, wie unter Bischof Flavian.

Schliesslich sei noch auf die grosse Aehnlichkeit der antiochenischen Liturgie mit der clementinischen (l. 8) hingewiesen, die sich nicht selten bis auf den Wortlaut erstreckt. War aber die erste zu Anfang des vierten Jahrhunderts in Antiochien im Gebrauche, so kann man aus dem Inhalte und der Beschaffenheit der letzteren nicht folgern, sie sei zu Ende des vierten Jahrhunderts, also in einer Zeit entstanden, in der gerade das Eigen-

[1]) Sozom. h. e. l. 2. c. 32. p. 492. Valesius übersetzt: Sed cuncti simul collectas habebant (*ἐκκλησίαζον*) atque inter se communicabant (*ἐκοινώνουν*).

Digitized by Google

thümliche dieser Messe (Katechumenenmesse und umfangreiches Dankgebet) durch die beginnende Reform verdrängt wurde.

§. 41.

Name, Zeit und Wesen dieser Messfeier.

Den eucharistischen Gottesdienst bezeichnet Chrysostomus am liebsten mit dem Worte Synaxis. Wenn er dasselbe auch da und dort in der Bedeutung von gottesdienstlicher Versammlung überhaupt gebraucht, so wird doch „in jeder Synaxis Pascha gefeiert, eine Oblation und ein Opfer dargebracht.“ [1]) Unter Pascha versteht er nämlich den für uns geopferten Christus, so dass man in der Synaxis das eucharistische Opfer celebrirte. Denn nach der Predigt, nach den Gebeten und dem Empfange der Mysterien fand der Schluss der Synaxis statt. [2])

Pascha oder das eucharistische Opfer wurde aber nicht wie die Quadragesima jährlich blos einmal gefeiert, sondern (ausser den Sonntagen) dreimal in der Woche, bisweilen auch viermal und öfter, so oft man wollte. [3]) Chrysostomus spricht darum auch von einem täglichen Opfer. „Vergeblich ist das tägliche Opfer (θυσία), vergeblich umstehen wir den Altar, Niemand ist, der Theil nimmt. Ich sage das nicht, damit ihr leichtfertig Theil nehmet, sondern damit ihr euch würdig vorbereitet. Täglich kommt Christus, um die zu Tische Liegenden zu sehen, und Alle redet er an.“ [4]) Die Feier der Liturgie war also damals insofern eine Privatmesse, als sie unter der Woche gefeiert, von Wenigen besucht wurde und noch wenigere oder gar keine Communicanten aufzuweisen hatte.

Weil sich an den Martyrerfesten, welche durch die Celebration der Eucharistie gefeiert wurden, die Versammlung gegen Mittag auflöste, [5]) so lässt sich annehmen, der Gottesdienst habe einige Stunden vor Mittag begonnen; denn Chrysostomus bittet die Gläubigen, demselben „auch nur zwei Stunden“ am Sonntage zu widmen. [6]) Damit lässt sich zugleich auf die Dauer desselben schliessen. Genau ist jedoch diese Angabe nicht, denn der Prediger drückte das Zeitmass in seinem Interesse auf das

---

[1]) Contra Judaeos. orat. 3. n. 4. p. 611. b. t. I.

[2]) Hom. Oportet haereses esse. n. 3. p. 244. c. t. III. cf. hom. 27. ad I. Cor. n. 1. p. 240. e. t. X.

[3]) Contra Jud. l. c. n. 4. p. 611. cf. Ad I. Timoth. h. 5. n. 3. p. 577. e. t. XI.

[4]) Ad Ephes. hom. 3. n. 4 u. 5. p. 23. a. u. b. t. XI.

[5]) De Philogonis h. 6. n. 1. p. 494. d. t. I.

[6]) De baptism. Christi n. 1. p. 368. b. t. II.

Digitized by Google

kleinste herab. Darum heisst es an einem anderen Orte, unsere Versammlungen lösen sich meistens Mittags auf. [1]) Die Gläubigen sagten desshalb, ein mit weltlichen Sorgen und Arbeiten belasteter Mann könne nicht drei Stunden am Tage beten und in die Kirche gehen. [2])

2. Diese Worte haben noch eine weitere Bedeutung. Sie bestätigen die Angabe des Proklus, Basilius und Chrysostomus seien durch den Ueberdruss Vieler an der langen Dauer der Liturgie zur Abkürzung derselben veranlasst worden. [3]) Manche versäumten zudem das gemeinschaftliche Gebet, unter welchem Chrysostomus auch die Messe versteht. Weil in demselben nicht immer eine Predigt gehalten wurde, tritt der Charakter der Privatmesse dadurch gleichfalls hervor. Denn eine Messe ohne Theilnahme der Gläubigen an der Communion und ohne Predigt ist doch das, was man Privatmesse nennt. Chrysostomus urtheilt aber über dieselbe anders, als die moderne Aufklärung. Seine Worte lauten: „Sie sagen, ich kann zu Hause beten, Homilie und Lehren kann ich jedoch zu Hause nicht hören. Du täuschest dich. Allerdings kannst du zu Hause beten, aber nicht so, wie in der Kirche, wo so viele Väter sind, wo ein einmüthiger Ruf zu Gott emporgesendet wird. Den Herrn für dich allein anrufend, wirst du nicht so erhört werden, als wenn du dieses mit den Brüdern thust. Hier ist etwas mehr, die gleiche Gesinnung, die gleiche Stimme, das Band der Liebe, die Gebete der Priester. Denn desswegen sind die Priester aufgestellt, damit die schwächeren Gebete des Volkes, mit den kräftigeren der Priester vereiniget, zugleich zum Himmel aufsteigen. Welchen Nutzen möchte auch die Homilie bringen, wenn das Gebet nicht mit ihr verbunden wäre! Wenn du dich hingegen gewöhnst mit Sorgfalt zu beten, wirst du die Belehrung deiner Mitknechte nicht so nothwendig haben, indem Gott selbst ohne einen Mittler deinen Verstand erleuchtet. Wenn aber schon das Gebet des Einzelnen solche Kraft hat, um wie viel mehr das mit dem Volke verrichtete! Es ist viel nachdrücklicher und vertrauensvoller als das zu Hause für sich verrichtete. Nicht nur sagt Paulus: Wir hatten bei uns selbst etc., II. Cor. 1. 9—11, sondern auch Petrus wurde durch das gemeinschaftliche Gebet aus dem Gefängnisse errettet. Höre, wie Gott selbst sagt, dass er durch das einmüthige, betende Volk versöhnt werde. Jonae. 4. 10—11. Zur Zeit dieses allgemeinen Gebetes erheben nicht allein die Menschen den Ehrfurcht gebietenden Ruf, sondern auch die Engel werfen

---

[1]) De beato Philogonio h. 6. n. 1. p. 494. d. t. I.

[2]) In Anna hom. 4. n. 5. p. 737. c. t. IV.

[3]) Dass Chrysostomus nicht die antiochenische, sondern die constantinopolitanische Messe abkürzte, zeigt das Vorausgehende.

Digitized by Google

sich vor dem Herrn nieder und die Erzengel bitten. Das ist die Zeit, welche ihnen mithilft, das Opfer, das ihnen beisteht. Wie die Menschen Oelzweige abhauen und sie gegen die Könige schwingen, sie dadurch an Erbarmen und Liebe erinnernd: so halten die Engel statt der Oelzweige den Leib des Herrn selbst vor und rufen den Herrn für das menschliche Geschlecht an. Es fehlt nur, dass sie sagen, für die bitten wir, welche du selbst zuvorkomend so geliebt hast, dass du dein Leben für sie hingabst, für sie rufen wir deine Barmherzigkeit an, für die du dein Blut vergossen, für die bitten wir, für welche du deinen Leib geopfert hast." [1])

Man sieht hieraus, worin das Wesen des Messopfers besteht. Wie die Engel hier von Chrysostomus Opfergebete verrichtend und opfernd dargestellt werden, so opfert auch der Priester. Denn das Priesterthum hat den Rang der himmlischen Ordnungen und der Paraklet selbst hat die im Fleische Lebenden bestimmt, den Dienst der Engel anschaulich zu machen. [2]) Noch mehr, Christus opfert sich selbst. Von ihm darf man darum nach der Darstellung des Chrysostomus sagen, dass er seinen geopferten Leib zu dem himmlischen Vater emporhebend, spreche: für die Menschen bitte ich dich, welche du zuvorkommend so geliebt hast, dass du mich zu ihnen sandtest, für sie rufe ich deine Barmherzigkeit an, für welche ich mein Blut vergossen, für sie bitte ich, für welche ich meinen Leib geopfert habe. Das ist nach dem Glauben des Goldmundes die Lehre von dem Opfer der Messe, abgesehen von der Predigt, ja selbst abgesehen von dem Empfange der Eucharistie. Dadurch wird es auch erklärlich, warum die Väter das Wesen des Mysteriums in die Handlung und die Gebete von der Oblation bis zum Schluss der Memento setzten und warum die vor der Oblation geschlossenen Thüren vor der Communion geöffnet wurden, nachdem der Bischof die Gemeinde gesegnet hatte. Nicht die Communion, sondern das Opfer bildete den Mittelpunkt der Liturgie.

---

[1]) *Οὕτω δὴ καὶ οἱ ἄγγελοι τότε ἀντὶ κλάδων ἐλαιῶν αὐτὸ τὸ σῶμα τὸ δεσποτικὸν προτεινόμενοι, τὸν δεσπότην παρακαλοῦσιν ὑπὲρ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, μονονουχὶ λέγοντες, ὅτι ὑπὲρ τούτων δεόμεθα, οὓς αὐτὸς φθάσας οὕτως ἀγαπήσαι κατηξίωσας, ὡς τὴν ψυχὴν ἐπιδοῦναι τοῦ σεαυτοῦ· ὑπὲρ τούτων ἐκχέομεν τὰς ἱκετηρίας, ὑπὲρ ὧν τὸ αἷμα ἐξέχεας, ὑπὲρ τούτων παρακαλοῦμεν, ὑπὲρ ὧν τοῦτο κατέθυσας.* De incomprehensibili Dei natura. h. 3. n. 6 u. 7. p. 469. t. I.

[2]) De sacerd. l. 3. n. 4. p. 382. c. t. I.

Digitized by Google

§. 42.

Lesung.

Sobald der Bischof an seinem Platze angekommen war, wünschte er Allen den Frieden und setzte sich dann auf den Thron. [1]) Das Volk aber antwortete: Und mit deinem Geiste. [2]) Weil die, welche das Evangelienbuch (zum Behufe des Schwörens) anfassen mussten, „die Hände wuschen und es zitternd und mit Ehrfurcht berührten", [3]) so lässt sich daraus auf das Verfahren des Lektors schliessen, obwohl Jeder schon beim Eintritt in die Kirche die Hände reinigte.

Die Lesungen fanden aus den alt- und neutestamentlichen Schriften statt. Ueber die Auswahl derselben an gewissen Tagen und Festzeiten wird an einem anderen Orte die Rede sein.

2. Wenn Chrysostomus bemerkt: „Der Lektor liest allein und der Bischof bleibt schweigend sitzen, der Psallirende psallirt allein, und wenn Alle respondiren, tönt es wie aus Einem Munde, der Homilet prediget allein etc." [4]), so lässt sich zwar nicht mit Sicherheit, aber mit Wahrscheinlichkeit annehmen, diese Stelle enthalte zugleich die der Wirklichkeit entsprechende Aufeinanderfolge der betreffenden Handlungen, so dass der Lesung ein Psalm folgte. Wie man aus den Worten schliessen kann: „Wenn ihr zwei oder drei Psalmen gesungen und die gewöhnlichen Gebete oberflächlich verrichtet habt, entfernt ihr euch," [5]) wurde nach jeder einzelnen Lesung, deren es bald zwei, bald drei waren, ein Psalm recitirt. Am Sonntage (oder blos am Ostertag?) gehörte der 117. Psalm zu denselben, denn da sang, nach Anordnung der Väter, das Volk die Worte: Das ist der Tag, welchen der Herr gemacht hat. [6]) Gleichfalls der Vorschrift der Väter gemäss wurde jeden Abend der 140 Psalm recitirt und zwar nicht blos wegen der Worte: „Meiner Hände Erhebung sei ein Abendopfer", sondern auch als ein „Heilmittel gegen die während des Tages begangenen Sünden." [7]) Nicht anders verhielt es sich mit dem Morgenpsalm „Deus meus" (ps. 61), welcher das Verlangen der Seele nach Gott entflammt. [8]) Der

---

[1]) Adv. Judaeos. orat. 3. n. 6. p. 614. c. t. I.
[2]) In Matth. hom. 32. n. 6 p. 373. b. u. p. 374. a. t. VII.
[3]) Ad populum Antioch. hom. 7. n. 5. p. 90. b. t. I.
[4]) Ad I. Cor. h. 36. n. 7. p. 342. c. t. X.
[5]) In Matth. h. 11. n. 7. p. 158. c. t. VII.
[6]) In psl. 117. n. 1. p. 317. a. t. V. cf. n. 5. p. 326. c.
[7]) In psl. 140. n. 1. p. 427. b.
[8]) In psl. 140. n. 1. p. 427. c. t. V.

Digitized by Google

Psalmode sprach einen Psalmvers allein und die Anwesenden respondirten.[1]) Denn nur wenige aus den Gläubigen vermochten die Psalmen aus dem Gedächtnisse herzusagen. „Welcher von den hier Stehenden", fragt der Goldmund, „könnte auf Verlangen auch nur Einen Psalm, oder einen anderen Theil aus den göttlichen Schriften recitiren?" [2])

Dem letzten Psalm folgte die Homilie, die mit demselben Grusse von Seite des Bischofes und demselben Responsorium von Seite der Gemeinde begann, wie die Lesung. „Wenn der h. Geist nicht mit euerem gemeinschaftlichen Vater und Lehrer wäre, würdet ihr nicht, da er kurz zuvor diesen h. Stuhl bestieg und euch Allen den Frieden gab, gemeinschaftlich gerufen haben: Und mit deinem Geiste. Denn so rufet ihr ihm zu, nicht nur, wenn er (auf den Thron) hinaufgeht, sondern auch, wenn er zu euch redet." [3]) Auch dieser Ritus war sehr alt, denn er deutete an, der Prediger habe ehemals nicht aus eigener Weisheit, sondern durch den Geist bewegt, gesprochen.[4]) Die Predigt war zwar gewöhnlich ein Bestandtheil der Liturgie, da diese aber wöchentlich drei- und viermal gehalten wurde, so war sie doch nicht immer mit derselben verbunden. Es wurde nämlich auch, ohne die Feier des Messopfers, Abends gepredigt. Chrysostomus sagt einerseits, er wolle seine Zuhörer nicht bis zum Mittag festhalten, sondern sie entlassen, wenn die Luft noch kühl sei; [5]) andererseits ermahnt er zur Ausdauer, da der Abend schon hereinbreche. [6]) An einem anderen Ort bemerkt er: „während der Predigt stehen wir nicht in der Wüste und sind wir nicht der glühenden Mittagssonne ausgesetzt, sondern geniessen den Morgen und das beschattende Dach." [7])

An Sonn- und Festtagen wurde immer, unter der Woche nicht selten, eine Homilie gehalten. Denn Chrysostomus predigte in der Woche einmal und oft zweimal. [8]) Bisweilen hielt man auch zwei und drei Predigten nach einander. Es zeigen dieses nicht nur die Aufschriften der von Montfaucon erstmals

---

[1]) Ad I. Cor. h. 36. n. 7. p. 342. c. t. X.

[2]) In Matth. h. 2. n. 5. p. 29. c. t. VII.

[3]) De s. Pentec. h. 1. n. 4. p. 463. b. t. II. Wenn der Vater in die Kirche kommt, setzt er sich nicht eher auf den Thron, bis er Allen den Frieden gewünscht hat, und beginnt er nicht eher den Unterricht, bis er Allen den Frieden gegeben hat. Adv. Judaeos. h. 3. n. 6. p. 614. c. t. I.

[4]) Ad I. Cor. h. 36. n. 4. p. 339. d. t. X.

[5]) De mutatione nom. h. 2. n. 1. p. 109. a. t. III.

[6]) L. c. h. 4. n. 1. p. 129. c.

[7]) In Joann. h. 33. n. 5. p. 182. c. t. VIII.

[8]) In psl. 48. n. 2. p. 506. e. t. V. cf. In princip. Actorum h. 4. n. 2. p. 83. e. t. III.

Digitized by Google

edirten Homilien, [1]) sondern von den Gebräuchen der apostolischen Kirchen redend, sagt Chrysostomus: „auch jetzt sprechen zwei oder drei wechselweise, so dass, wenn der Eine schweigt, der Andere anfängt.“ [2])

Im Allgemeinen wurden die Gläubigen in den Städten fleissiger unterrichtet, als auf dem Lande, [3]) und darum wurde in den Städten häufiger und besser gepredigt. Denn die damaligen syrischen Landgeistlichen scheinen wenig wissenschaftliche Bildung genossen zu haben. Sodann zeichneten sich gewisse heilige Zeiten durch reichliche homiletische Vorträge aus. In der Quadragesima wurde da und dort täglich, ja selbst an einem Tage mehreremal gepredigt. Denn in dieser Zeit fanden viele Ermahnungen, ununterbrochene Gebete und tägliche Versammlungen statt, [4]) und in der Osterwoche erhielten die Neophyten täglich Vorträge. [5])

Die Unsitte in der Kirche dem Prediger laut Beifall zuzurufen, tadelt der Goldmund nicht selten, denn er wolle nicht das Lob, sondern das Heil der Zuhörer, [6]) und er glaubt, dieser Unfug sei vom Theater in die Kirche verpflanzt worden. [7]) „Ihr schweigt, ruft er, da ihr dieses hört! Ich danke euch für das Schweigen mehr, als für den Beifall. Lob und Beifall machen mich berühmter, Schweigen aber macht euch verständiger.“ [8]) Uebrigens freute er sich des Beifalles, wenn er die Liebe zu Gott offenbarte und den Herrn verherrlichte. [9])

§. 43.

Von den Gebeten der Katechumenenmesse im Allgemeinen.

Da Chrysostomus häufig sagt, die Eingeweihten werden seine Worte verstehen, oder wegen der Nicht-Eingeweihten drücke er

---

[1]) Tom. XII. h. 6. p. 353. hom. 8. p. 371.

[2]) Ad I. Cor. h. 36. n. 4. p. 339. d. t. X.

[3]) De martyrib. n. 1. p. 651. d. t. II. Den Mangel an Lehrern, bemerkt Chrys., ersetzt Gott durch die Menge der Martyrer. Denn wenn sie (die Landbewohner) die Sprache der Lehrer auch nicht immer vernehmen, so hören sie die viel kräftigere Stimme der aus dem Grabe zu ihnen redenden Martyrer. l. c.

[4]) In Genes. serm. 5. n. 3. p. 668. c. t. IV.

[5]) In Genes. hom. 33. n. 1. p. 331. c. t. IV.

[6]) In Genes. hom. 54. n. 2. p. 523. d.

[7]) In Oziam h. 1. n. 2. p. 97. d. t. VI.

[8]) De Lazaro h. 2. n. 3. p. 730. a. t. I.

[9]) Adv. Jud. orat. 1. n. 1. p. 587. d. t. I.

Digitized by Google

sich nicht deutlicher aus, so hatten jedenfalls Katechumenen und Büsser zu der Predigt Zutritt. „Wenn aber die Stunde für die Feier der göttlichen Mysterien kam, wies man die Nicht-Eingeweihten, auch wenn sie Reiche waren, aus, während der Arme innerhalb der heiligen Zelte blieb. Jene wurden darüber nicht unwillig, weil sie wohl wussten, dass sie als Katechumenen den Mysterien fremd seien.“ [1]) Die der Predigt anwohnenden Katechumenen wurden demnach vor Beginn der Messe der Gläubigen entlassen, ob aber zwischen der Predigt und der Messe der Gläubigen über die Katechumenen, Energumenen und Büsser Gebete verrichtet wurden, wie das in den ersten Jahrhunderten der Fall war, das ist die Frage. Dem Nachstehenden zufolge ist sie zu bejahen. Man darf, sagt der Goldmund, vor den Nicht-Eingeweihten nicht Alles aufdecken.“ [2]) „In Manchem ist jedoch kein Unterschied zwischen Priester und Laien, so in dem Genusse der furchtbaren Geheimnisse, denn Alle werden derselben in gleicher Weise gewürdiget; nicht wie im alten Bunde, in welchem der Priester dieses, das Volk jenes ass, und es dem Volke nicht gestattet war, an demselben gleich dem Priester Theil zu nehmen. Jetzt ist das anders, Allen wird der eine Leib und der eine Kelch vorgesetzt. Auch an den Gebeten siehst du das Volk grossen Antheil nehmen, denn für die Energumenen und Büsser werden gemeinschaftliche Gebete von den Priestern und von ihnen verrichtet und alle sprechen ein Gebet, ein Gebet, welches voll Erbarmen ist. Nachdem wir ferner die, welche an dem heiligen Tische nicht Theil nehmen können, von den h. Cancellen entfernt haben, ist ein anderes Gebet zu verrichten, an welches sich der Friedenskuss anschliesst.“ [3])

Nach der Predigt wurde demnach über Energumenen und Büsser ein gemeinschaftliches und, nachdem sie ausgewiesen waren, ein anderes Gebet (die oratio pro fidelibus) verrichtet. Die Katechumenen werden wohl deshalb nicht erwähnt, weil

---

[1]) De resurrect. et. contra ebriosos. n. 2. p. 442. a. t. II.

[2]) So ängstlich, wie Basilius, beobachtet Chrysostomus die Arcandisciplin nicht, doch veranlasst sie ihn häufig, dass er die Mysterien nur kurz berührend bemerkt: „Die Eingeweihten verstehen das Gesagte“, oder auch Manches völlig übergeht. „Denn es ist ein grosses Uebel (*κακόν*) einfach und ohne Unterschied Allen die göttlichen Geheimnisse zu offenbaren. Mögen das die hören, die offen und ohne Unterschied mit Allen reden. Christus lehrt (Matth. 7. 6.), dass wir die Verschiedenheit der Personen und ihr Verhalten genau in's Auge fassen sollen, wenn wir etwas von den göttlichen Reden offenbaren müssen, damit wir nicht jenen und uns schaden, jene mit uns in die Tiefe des Verderbens (*βάραθρον τῆς ἀπωλείας*) ziehen.“ In Genes. h. 16. n. 2. p. 126. a. t. IV.

[3]) Diese auch für die nachfolgenden Theile der Liturgie wichtige Stelle lautet vollständig also: *Καὶ ἐν ταῖς εὐχαῖς δὲ πολὺ τὸν λαὸν ἴδοι τις*

Digitized by Google

der Heilige nicht die vollständige Katechumenenmesse beschreiben wollte. Wie der nächste Paragraph zeigt, betete man auch für sie gemeinschaftlich nach der Predigt und vor der Entlassung, so dass die Worte: „An den Gebeten siehst du das Volk grossen Antheil nehmen", ebenso auf die Gebete über die Katechumenen auszudehnen sind. Ferner waren diese Gebete nicht etwa eine Eigenthümlichkeit der antiochenischen Kirche und von gestern her, sondern „Gesetze der Kirche schrieben sie sowohl für die Gläubigen, als auch für die Katechumenen vor." [1]) Was aber von den Gebeten der Katechumenen gilt, hat auch auf die über die Büsser etc. Anwendung. Bezüglich der Aufeinanderfolge der Orationen war das Gebet über die Katechumenen wohl das erste, das über die Büsser hingegen das letzte. Denn nachdem die Letzteren ausgewiesen waren, wurden die Opfergaben herausgetragen, die Vorhänge aufgezogen [2]) und die Thüren geschlossen. [3]) Während der Katechumenenmesse mussten nämlich die Thüren vom Atrium in das Schiff offen stehen, um den Nicht-Gläubigen das Anhören der Predigt zu ermöglichen. Weil ferner die Katechumenen etc. den Altar nicht sehen durften, waren Vorhänge an den Cancellen befestigt. Mit dem Wegnehmen dieser und dem Schliessen jener begann darum die Messe der Gläubigen, und wenn unmittelbar zuvor die Büsser entlassen wurden, so war das Gebet über sie das letzte der Katechumenenmesse.

§. 44.

Gebete für die Katechumenen.

„Die Gesetze der Kirche", sagt Chrysostomus, schreiben nicht nur für die Gläubigen, sondern auch für die Katechume-

---

ἂν συνεισφέροντα, καὶ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἐνεργουμένων, ὑπὲρ τῶν ἐν μετανοίᾳ, κοιναὶ καὶ παρὰ τοῦ ἱερέως, καὶ παρ' αὐτῶν γίνονται αἱ εὐχαί. καὶ πάντες μίαν λέγουσιν εὐχὴν, εὐχὴν τὴν ἐλέον γέμουσαν. Πάλιν ἐπειδὰν εἴρξωμεν τῶν ἱερῶν περιβόλων τοὺς οὐ δυναμένους τῆς ἱερᾶς μετασχεῖν τραπέζης, ἑτέραν δεῖ γενέσθαι εὐχὴν, καὶ πάντες ὁμοίως ἐπ' ἐδάφους κείμεθα, καὶ πάντες ὁμοίως ἀσπαζόμεθα, ἐπ' αὐτῶν πάλιν τῶν φρικωδεστάτων μυστηρίων ἐπεύχεται ὁ ἱερεὺς τῷ λαῷ, ἐπεύχεται καὶ ὁ λαὸς τῷ ἱερεῖ. τὸ γὰρ μετὰ τοῦ πνεύματός σου οὐδὲν ἄλλο ἐστίν, ἢ τοῦτο. τὰ τῆς εὐχαριστίας πάλιν κοινά. οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνος εὐχαριστεῖ μόνος, ἀλλὰ καὶ ὁ λαὸς ἅπας. πρότερον γὰρ αὐτῶν λαβὼν φωνὴν, εἶτα συντιθεμένων ὅτι ἀξίως καὶ δικαίως τοῦτο γίνεται, τότε ἄρχεται τῆς εὐχαριστίας. καὶ τί θαυμάζεις, εἴ που μετὰ τοῦ ἱερέως ὁ λαὸς φθέγγεται, ὅπου γε καὶ μετ' αὐτῶν τῶν χερουβὶμ καὶ τῶν ἄνω δυνάμεων, κοινῇ τοὺς ἱεροὺς ἐκείνους ὕμνους ἀναπέμπει. Ad II. Cor. h. 18. n. 3. p. 568. d. t. X.

[1]) Ad II. Cor. h. 2. n. 5. p. 345. b. Demnach können diese Gebete nicht zu Ende des vierten Jahrhunderts entstanden sein.

[2]) In Ephes. h. 3. n. 5. p. 23. d. t. XI.

[3]) In Matth. h. 32. n. 3. p. 288. c. t. VII.

Digitized by Google

nen Gebete vor. Das Gesetz ermuntert nämlich die Gläubigen, für sie zu beten. Der Diacon sagt: Lasset uns für die Katechumenen bitten (*ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων ἐκτενῶς δεηθῶμεν*), und ladet damit das gesammte Volk der Gläubigen zum Gebete für sie ein. Denn bis jetzt sind sie noch Fremde, keine (Glieder) des Leibes Christi, keine Theilnehmer an den Mysterien, sondern von der geistigen Heerde getrennt. Auch stehen sie ausserhalb der königlichen Höfe (*αὐλῶν*), fern von den h. Cancellen, wesswegen sie vor jenen furchtbaren Gebeten entlassen werden ... Das *δεηθῶμεν* (lasset uns bitten) wird nicht nur zu den Priestern, sondern auch zu dem Volke gesagt. Wenn der Diacon nämlich ruft: Stehen wir geziemend, bitten wir (*στῶμεν καλῶς, δεηθῶμεν*), so ermuntert er Alle zum Gebete."

„Hierauf das Gebet beginnend, sagt er: Dass der allerbarmende und barmherzige Gott ihre Bitten erhöre, die Ohren ihrer Herzen öffne, dass sie vernehmen, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und was in keines Menschen Herz gedrungen ist,[1]) dass er sie lehre das Wort der Wahrheit, seine Furcht ihnen einpflanze und seinen Glauben in ihren Seelen befestige, dass er ihnen das Evangelium der Gerechtigkeit offenbare,[2]) dass er ihnen gebe einen göttlichen Sinn, reine Gedanken und einen tugendhaften Wandel, damit sie fortwährend denken, was sein (Gottes) ist, beabsichtigen, was sein ist, thun, was sein ist, Tag und Nacht sich mit seinem Gesetze beschäftigen."

„Wiederum sagt der Diacon: Lasset uns (Gott) noch inständiger für sie anrufen (*ἔτι ἐκτενέστερον ὑπὲρ αὐτῶν παρακαλέσωμεν*). Da bei der langen Rede die Seele einzuschlafen pflegt, so weckt er sie wieder; denn er will wiederum etwas

---

[1]) I. Cor. 2. 9. Chrys. fügt diesem erklärend bei: „Die Katechumenen haben von den h. Mysterien noch nichts gehört, und wenn sie auch davon gehört haben, es doch nicht verstanden, denn es bedarf nicht blos des Hörens, sondern auch des richtigen Verständnisses, sie aber haben das innere Ohr noch nicht empfangen. Desshalb erbittet man ihnen die Gnadengaben."

[2]) Das heisst, sagt Chr., dass er sowohl die Gemüther für die Lehre empfänglich mache, als auch den Samen derselben in ihnen ausstreue; denn dass sie empfänglich sind, nützt noch nichts, wenn nicht Gott offenbart, und wenn Gott offenbart, die Menschen aber das Geoffenbarte nicht aufnehmen, ist es wieder gefehlt. Desshalb erbitten wir beides, sowohl dass er die Augen des Geistes öffne, als dass er das Evangelium offenbare .... Was ist aber das Evangelium der Gerechtigkeit? Das, welches gerecht macht. Dadurch wird die Sehnsucht nach der Taufe erweckt, indem gezeigt wird, dass es nicht allein ein Evangelium der Sündenvergebung ist, sondern dass es auch Gerechtigkeit schafft.

Digitized by Google

Grosses und Hohes erbitten. Was ist das? Dass er sie rette von allen bösen und ungerechten Dingen. Hier bitten wir für sie, dass sie in keine Versuchungen fallen und von allen Nachstellungen des bösen Geistes befreit werden; desshalb wird auch hinzugesetzt: von aller teuflischen Sünde und aller Berückung des Widersachers. Versuchungen und Sünden sind gemeint, denn die Sünde ist etwas uns leicht Berückendes (Hebr. 12. 1); von allen Seiten bedroht sie uns, von vorne und von hinten, und wirft sie uns nieder. Nachdem gesagt worden, was wir von unserer Seite thun müssen, werden wir wieder daran erinnert, dass auch das nicht genügt, wenn Gott nicht bei uns ist und uns hilft, denn wo der Herr das Haus nicht baut, arbeiten umsonst, die daran bauen. Und besonders bezüglich derjenigen, welche noch unter der Herrschaft des bösen Geistes stehen. Ihr Eingeweihten wisset das. Erinnert euch also der Worte, durch welche ihr seiner Tyrannei entsagt habt, indem ihr euere Kniee beugtet, zu unserem Könige übertratet und jene heiligen Worte aussprachet, durch welche wir angewiesen wurden, jenem nie und nirgends zu gehorchen. Widersacher heisst er, weil er Feindschaft stiftet zwischen Gott und den Menschen und gegenseitig unter den Menschen. Dass er sie zur rechten Zeit[1]) der Wiedergeburt, der Nachlassung der Sünden und des Gewandes der Unvergänglichkeit würdige; dass er segne ihren Ein- und Ausgang, ihr ganzes Leben, ihre Häuser und ihr Gesinde,[2]) dass er vermehre ihre Kinder, sie segne zur Reife des Alters, sie lehre und sie weise mache,[3]) dass er alles Bevorstehende zu ihrem Besten leite."

„Hierauf befiehlt ihnen der Diacon sich zu erheben, da sie vorher zur Erde niedergeworfen, jetzt mit Vertrauen erfüllt sind, um selbst Bitten an Gott zu richten. Das Eine sagen wir, das Andere lassen wir sie selbst sagen, nachdem wir ihnen bereits die Thore des Bittens eröffnet haben, wie wir den Kindern zuerst selbst vorsagen, nachher aber sie allein reden lassen, indem wir zu ihnen sagen: Katechumenen, erbittet den Engel des

---

[1]) „Zur rechten Zeit heisst, wenn sie sich in der rechten Gemüthsstimmung befinden, wenn sie mit Freudigkeit und Glauben hinzutreten."

[2]) „Hier lässt man sie, weil sie noch Schwache sind, auch um etwas Irdisches bitten, denn das waren die Belohnungen in der Zeit des A. B., in welcher nichts so schrecklich zu sein schien, als Wittwenschaft, kinderlose Ehe, als Trauer um zu früh Verstorbene, als Hunger und Misslingen der irdischen Dinge. Desshalb lässt man diese noch mit ihren Bitten im Irdischen bleiben, um sie nach und nach weiter zu führen. So machten es auch Christus Matth 5. 5 und Paulus Eph. 6. 3."

[3]) „Auch hier wieder Sinnliches und Geistliches verbunden für die noch im Kindesalter Befindlichen, das Letzte aber ganz geistlich."

Digitized by Google

Friedens, dass alles Bevorstehende euch zum Frieden sei, erbittet den gegenwärtigen Tag als einen friedlichen, wie alle Tage eueres Lebens, und dass euer Ende ein christliches sei. Schenket euch selbst dem lebendigen Gott und seinem Christus."

„Zuletzt heissen wir sie das Haupt neigen und lassen sie in dem ihnen von Gott (durch den Bischof) ertheilten Segen einen Beweis für die Erhörung ihres Gebetes erblicken, denn es ist nicht der Mensch, welcher segnet, sondern durch seine Hand und seine Stimme führen wir die Häupter der Dastehenden vor den himmlischen König selbst hin. Und alle rufen: Amen." [1])

Nach Ertheilung des Segens wurden die Katechumenen entlassen. Manche Gläubigen unterschieden sich nämlich bezüglich des religiösen Lebens blos dadurch von den Katechumenen, dass diese zur Zeit der Mysterien ausgewiesen wurden, jene aber blieben. [2])

§. 45.

Gebete für die Energumenen und Büsser.

Das oben angegebene Citat, [3]) welches Gebete erwähnt, die über die Energumenen verrichtet wurden, wird durch Folgendes bestätigt und erweitert. Chrysostomus bemerkt, selbst die Engel beten zur Zeit der Mysterien für die, um derenwillen sich Christus opfert, und fährt dann fort: „Darum stellt auch zu dieser Zeit der Diacon die Energumenen hin, befiehlt ihnen das Haupt zu neigen und in dieser Leibesstellung ihre Bitten zu verrichten; denn mit der allgemeinen Versammlung der Brüder dürfen sie nicht beten. Er stellt sie darum hin, dass du (Gläubiger) dich ihrer erbarmest und ihrem Elende und Schweigen dein Vertrauen als Beistand gebest. [4]) Wie nämlich zur Zeit, wenn der Richter sich auf den Richterstuhl setzt, die Gefangenen aus dem Kerker herausgeführt und vor die Cancellen desselben gebracht werden, so haben die Väter das Gesetz gegeben, dass, wenn Christus im Begriffe ist, sich auf den Richterstuhl zu setzen und bei den Mysterien zu erscheinen, die Dämonischen, wie Gefangene, herbeigeführt werden, damit das Volk und die ganze Stadt, die im Innern gegenwärtig sind, für sie einmüthig den gemeinschaftlichen Herrn anrufen und mit starker Stimme um Barmherzigkeit bitten." [5])

---

[1]) In II. Cor. h. 2. n. 8. p. 440. d. t. X.

[2]) In Matth. h. 4. n. 3. p. 59. c.

[3]) Ad II. Cor. h. 18. n. 3. Seite 163, Note 3.

[4]) De incomprehensibili h. 3. n. 7. p. 470. e. t. I.

[5]) *Οἱ πατέρες ἐνομοθέτησαν τοῦ Χριστοῦ μέλλοντος ὥσπερ ἐφ' ὑψηλοῦ προκαθέζεσθαι βήματος, καὶ ἐπ' αὐτῶν φαίνεσθαι τῶν μυστηρίων, τοὺς δαιμονῶντας*

Digitized by Google

Das *μέλλοντος* zeigt, dass dieses Gebet vor der Messe der Gläubigen, aber in der Liturgie geschah; das *ἔνδον* zeigt, dass die innerhalb der Kirche Gegenwärtigen oder die Gläubigen für sie beteten. Endlich wird die frühere Bezeichnung „Gesetze der Kirche“ [1]) durch „Gesetze der Väter“ erklärt, zum sicheren Beweise, dass diese Gebete altherkömmliche waren. Die Verrichtung gemeinschaftlicher Gebete für die Energumenen erwähnt auch die siebente Homilie zum Römerbriefe. [2]) Vielleicht bezieht sich auf diese Oration der Satz: „Wir rufen Gott gegen den Teufel an, sprechend: Zermalme den Satan unter unseren Füssen.“ [3]) Ob die Dämonischen blos bei der Vornahme des eigentlichen Exorcismus, oder auch bei diesen Gebeten (der Segnung des Bischofes) mit dem Kreuze bezeichnet wurden, [4]) bleibe dahingestellt.

Das aber sieht man aus den obigen Stellen, dass der Ritus dieses Gebetes ein ähnlicher war, wie der bei dem Gebete der Katechumenen. Der Katechumene stand ausserhalb der Vorhöfe, und das obige *ἔνδον* deutet an, dass dieses auch bei den Energumenen der Fall war. Weil sodann diese bei dem Gebete durch den Diacon von dem Atrium zu den Cancellen, an welchen sich der Bischof befand, geführt wurden, so wird das auch bei den Katechumenen der Fall gewesen sein. Wenn hingegen die Energumenen geneigten Hauptes bei dem Gebete standen, so wird man desshalb nicht annehmen dürfen, dass dieser Oration eine andere voranging, in welcher über die zur Erde Niedergeworfenen gebetet wurde, wie dieses bei den Katechumenen der Fall war. In den Schriften des Chrysostomus wird man wenigstens keinen Anhaltspunkt dafür finden und die clementinische Liturgie, mit der die Angaben des Heiligen überraschend übereinstimmen, kennt blos ein Gebet über die Energumenen, ausser dem des Bischofes. Zuletzt sprach nämlich der Bischof über die Energumenen, wie über die Katechumenen, ein Segensgebet.

2. Gebet für die Büsser. Nach den Energumenen wurde von der Gemeinde für die Büsser gebetet. Vom Almosen handelnd, sagt Chrysostomus: „Unsere erhabensten Geheimnisse sind Almosen und die Menschenliebe Gottes. Nach seiner grossen Barmherzigkeit erbarmte er sich unser, die wir ungehorsam waren, und unser erstes Gebet ist ein Gebet voll Erbarmen, indem wir für die Energumenen zu Gott flehen. Auch das zweite, das für Andere, nämlich für

---

καθάπερ δεσμώτας τινὰς εἰσάγεσθαι . . . ἵνα τοῦ δήμου καὶ τῆς πόλεως ἁπάσης ἔνδον παρούσης κοιναὶ περὶ αὐτῶν ἱκετηρίαι γένωνται. L. c. h. 4. n. 4. p. 477. c.

[1]) Cf. S. 165. §. 44.

[2]) Ad Rom. h. 7. n. 6. p. 490. e. t. IX.

[3]) Ad II. Cor. h. 5. n. 4. p. 471. c. t. X.

[4]) Contra Judaeos et gentiles. n. 9. p. 571. b. t. I.

Digitized by Google

die Büsser, geschieht, ist ein Gebet voll Erbarmen. In dem dritten, das für uns verrichtet wird, werfen sich die unschuldigen Kinder des Volkes (δήμου) nieder und flehen um Erbarmen, denn weil wir uns wegen unserer eigenen Sünden anklagen müssen, rufen wir für schwere Sünder und Büsser zu Gott, für uns selbst aber thun es die Kinder, deren Nachahmer in der Einfalt das Reich der Himmel harrt." [1]) Dem Gebete für die Energumenen folgte demnach das für die Büsser und dem für die Büsser die oratio pro fidelibus. Warum aber auch hier das Gebet für die Katechumenen übergangen wird, dafür weiss ich ausser dem oben Angegebenen [2]) nichts anzuführen. Unter den Kindern des Volkes sind wirkliche Kinder dem Alter nach und nicht blos die Nachahmer der Unschuld der Kinder, d. h. Kinder Gottes im geistigen Sinne, zu verstehen. Denn in der clementinischen Liturgie heisst es in dem Gebete über die Katechumenen: Das Volk antwortet: „Kyrie eleison" und vor allen die Kinder. [3])

Weil es von diesen Gebeten heisst, sie seien voll Erbarmen und die Gläubigen haben Gott um Barmherzigkeit für die Betreffenden angerufen, liegt es nahe zu untersuchen, welche Bedeutung dem Worte Erbarmen zukommt. In dieser Beziehung verdient die nachfolgende Stelle Beachtung. „Sprich im Geiste ‚Erbarme dich meiner, Gott', und dein Gebet ist vollendet. Wer nämlich sagt ‚erbarme (ἐλέησον)' offenbart Bekenntniss und Sünden, denn Sache der Sünder ist es, Erbarmen zu suchen. Wer sagt ‚erbarme dich meiner', erlangt Verzeihung der Sünden, wer sagt, ‚erbarme dich meiner', empfängt das Reich der Himmel." [4]) Aber nicht nur der Sünder sprach so, sondern auch der Priester sprach zu dem zu ihm Hinzutretenden „Gott erbarme dich deiner" und wenn er des Erbarmens Würdiges thut, wird ihn Gott segnen." [5]) Diesem gemäss sprach wohl der Büsser, und das Volk für ihn: Kyrie eleison, worauf ihm der Bischof den Segen ertheilte, wie dieses, ausser der clementinischen Liturgie, [6]) Chrysostomus von den Katechumenen bezeugt. Am Schlusse sagte der Herold (Diacon): So viele ihr in der Busse seid, tretet alle ab (ὅσοι ἐν μετανοίᾳ ἀπέλθετε πάντες). [7]) Nachdem die Büsser, welche die letzten in der Kirche waren, sich entfernt hatten, wurden die Thüren geschlossen. Man feierte nämlich die Mysterien bei verschlossenen Thüren und hielt die Nicht-Ein-

[1]) In Matth. h. 71. n. 4. p. 699. e. t. VII.
[2]) Cf. S. 164.
[3]) A. C. l. 8. c. 6. p. 1078.
[4]) De Anna serm. 4. n. 6. p. 737. e. t. IV.
[5]) Ad Philem. h. 3. n. 2. p. 788. b. t. XI.
[6]) A. C. l. 8. c. 8. u. 9.
[7]) Ad Ephes. h. 3. n. 4. p. 23. a. t. XI.

Digitized by Google

geweihten ab, weil viele zu unvollkommen waren, um denselben beizuwohnen. [1])

Wer sich aus diesen Fragmenten ein vollständiges Bild über die Gebete der Katechumenenmesse machen will, der lese c. 6—11 der clementinischen Liturgie. Niemand wird die auffallende, oft wörtliche Uebereinstimmung leugnen können.

§. 46.

Das Gebet für die Gläubigen.

Nach Entfernung derer, sagt der Heilige, „welche an dem h. Tische nicht Theil nehmen können, wird ein anderes Gebet verrichtet. Wir werfen uns alle in gleicher Weise zur Erde nieder und stehen alle in gleicher Weise auf. Sodann wenn wir den Frieden geben und empfangen, küssen wir uns alle in gleicher Weise.“ [2]) Zwischen der Entlassung der Genannten und dem Friedenskusse kam also ein Gebet vor. Es ist das die dritte Oration, die für die Gläubigen verrichtet wurde, bei der besonders die Kinder mitwirkten [3]) und deren Typus anzeigt, dass die, welche an Demuth und Einfalt den Kindern gleichen, am meisten für die Schuldigen bitten können. [4]) Kurz, es ist die oratio pro fidelibus.

Den hauptsächlichsten Inhalt dieses Gebetes gibt die Fortsetzung des Citates, welches von dem Gebete für die Katechumenen handelt, an. Die Gläubigen werden ermahnt, für die Katechumenen andächtig zu beten, aber, heisst es weiter, „einige sind so nachlässig und leichtfertig, dass sie sich auch zur Zeit, da für die Gläubigen gebetet wird, unterhalten. In der Stunde, in welcher es unsere grösste Sorge sein sollte, Gott mit uns zu versöhnen, reizen wir seinen Zorn und gehen weg (*ἄπειμεν*). In Gegenwart der Gläubigen werden wir aufgefordert für die Bischöfe, Presbyter, Kaiser, Obrigkeiten (*κρατούντων*), für Erde und Meer, für die Luft, für den ganzen Erdkreis (*οἰκουμένης*) Gott zu bitten. Wenn wir nun, die wir ein solches Vertrauen besitzen sollen, um für Andere zu beten, nicht einmal für uns aufmerksam beten mögen, welche Entschuldigung werden wir haben?“ [5]) Weil Chrysostomus von dem Gebete für die Katechumenen unmittelbar auf das für die Gläubigen übergeht, so

---

[1]) In Matth. h. 23. n. 3. p. 288. c. t. VII.
[2]) Ad II. Cor. h. 18. n. 3. Cf. Seite 191. Note 1.
[3]) Cf. Seite 170.
[4]) In Matth. n. 71. n. 4. p. 699. e. t. VII.
[5]) Ad II. Cor. h. 2. n. 8. p. 440. e. t. X. Cf. S. 168, Note 1.

Digitized by Google

liegt schon darin ein Indicium, dass er in dieser Stelle die vor dem Friedenskusse verrichtete oratio pro fidelibus im Auge habe. Dasselbe lehrt der Satz: „Wir reizen seinen Zorn und gehen ab", denn hiernach verliessen einige die Kirche, ehe die Thüren geschlossen wurden. [1]) Der Goldmund bittet darum die Antiochener, dieses nicht zu thun, sondern zu bleiben und Gott anzurufen, dass er die, welche an einer solchen Krankheit (Nachlässigkeit und Leichtfertigkeit) leiden, gesund mache. „Denn, fährt er fort, wenn wir für die Kranken, für die in den Bergwerken, in harter Knechtschaft, für die Energumenen Gott anzurufen aufgefordert werden, um wie viel mehr für diese? Der Wahnsinn jener (der Energumenen) findet Verzeihung, diese Krankheit hat keine Entschuldigung." [2]) Beide Stellen schliessen mit denselben Worten, beide Stellen handeln von einem Gebete, das die einen nachlässig verrichteten, die anderen gänzlich versäumten, darum ist anzunehmen, die Bitten für die Kranken, für die in den Bergwerken etc. seien in derselben Oration recitirt worden. Sodann wurden die Gläubigen zu diesen Gebeten aufgefordert. Der Diacon sprach aber vor der oratio pro fidelibus, als die Vorhänge aufgezogen wurden: „Lasset uns alle gemeinschaftlich beten (*δεηθῶμεν πάντες κοινῇ*)." [3]) Zu den Fürbitten (Memento) des Dankgebetes, welche ähnlichen Inhaltes sind, forderte hingegen der Diacon nicht auf. Wohl aber geschah dieses bei der Recitation der oratio catholica, die nach dem Canon und vor der Communion stattfand. Da diese zudem eine Wiederholung der oratio pro fidelibus war, lassen wir es dahingestellt, ob Chrysostomus in allen nachfolgenden Citaten die oratio pro fidelibus oder diese catholica im Auge hat. [4]) Um jedoch ein so weit möglich vollständiges Bild „des Gebetes der Gläubigen" zu geben, nehmen wir hier auch jene Stellen auf, die vielleicht der genannten oratio catholica angehören.

Chrysostomus setzt zwar das Gebet für den ganzen Erdkreis in dem ersten Citate [5]) an die letzte Stelle, in allen Liturgien steht es aber an der Spitze und der Heilige selbst bemerkt kurz

---

[1]) Cf. Seite 171, Note 1.

[2]) De incomprehens. h. 3. n. 6. p. 468. e. t. I.

[3]) Ad Ephes. h. 3. n. 5. p. 23. d. t. XI. Cf. Seite 170. Deutlich unterscheidet Chrys. hier zwischen dem Anfange und Verlaufe der h. Handlung und bezieht das Obige auf den Anfang derselben. „Christus sagt nicht, warum hast du dich ohne hochzeitliches Gewand zu Tisch gesetzt, sondern, warum bist du eingetreten". L. c.

[4]) Nirgends konnte ich auch nur eine Andeutung finden, durch die Chrysostomus auf die catholica hinweist, so dass es sehr zweifelhaft ist, ob er sie kennt.

[5]) Cf. Seite 171, Note 5.

Digitized by Google

vorher: „Hinzutretend sagen wir zuerst für den Erdkreis und alle gemeinschaftlichen Güter Dank.“ [1]) Der Erdkreis ist zugleich die sich über denselben ausdehnende Kirche. Für sie wurde darum zuerst gebetet, sodann für alle sie regierenden Bischöfe. „Ihr alle, sagt er, höret mit einander den Diacon, der euch auffordert und sagt: „Lasset uns beten für den Bischof und das Alter und den Beistand, und dass er das Wort der Wahrheit recht verkündige, und für die Anwesenden und für die (Abwesenden), wo sie immer sind,“ [2]) und ihr weigert euch nicht das Befohlene zu thun, sondern, die Kraft des gemeinschaftlichen Gebetes wohl kennend, betet ihr mit Eifer. Die Eingeweihten verstehen das Gesagte, denn dem Gebete der Katechumenen ist dieses nicht zugestanden, sie sind noch nicht zu diesem Vertrauen (*παῤῥησίαν*) gelangt. Euch aber ermahnt der Diacon, für den Erdkreis und für die bis an die Grenzen der Erde sich ausdehnende Kirche und für alle sie regierenden Bischöfe zu bitten.“ [3])

Der Heilige will die Kraft des gemeinschaftlichen Gebetes durch den Erfahrungssatz beweisen, dass das private Gebet des Einzelnen für den Bischof, in dem Bewusstsein dasselbe wirke nicht viel, ohne Eifer verrichtet werde. Wenn hingegen der Diacon zum gemeinsamen Gebete für den Bischof auffordere, dann gehorchen alle freudig. Daraus erklärt es sich, warum Chrysostomus mit dem Gebete für den Bischof beginnt. Der Schluss des Citates gibt also die richtige Ordnung an. Der Diacon fordert zuerst zum Gebete für die Kirche und alle Bischöfe der Erde auf. Hieran reihte sich das Gebet für den Orts-Bischof, das Alter und den Beistand. Montfaucon hält diese Worte für defect und notirt die Correktur von Boisius: *καὶ τοῦ κλήρου καὶ τῆς τοῦ πνεύματος ἀντιλήψεως*, beifügend, sed illud divinare est. Lutz acceptirt diese „Verbesserung“ und beruft sich zudem auf die Liturgien des Basilius und Chrysostomus. [4]) Hätte er jedoch die clementinische Liturgie verglichen, so würde er gefunden haben, dass der Text keiner Aenderung bedarf. In derselben wird nämlich zuerst für die Kirche gebetet, die sich von den Grenzen (des Erdkreises) zu den Grenzen erstreckt, und für alle Bischöfe, welche das Wort der Wahrheit recht verkündigen, so-

---

[1]) Ad II. Cor. h. 2. n. 4. p. 434. d. t. X.

[2]) *Δεηθῶμεν ὑπὲρ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τοῦ γήρως καὶ τῆς ἀντιλήψεως, καὶ ἵνα ὀρθοτομῇ τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, καὶ ὑπὲρ τῶν ἐνταῦθα, καὶ ὑπὲρ τῶν ἁπανταχοῦ.*

[3]) *ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης, καὶ ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας τῆς μεχρὶ περάτων τῆς γῆς ἐκτεταμένης, καὶ ὑπὲρ τῶν διοικούντων αὐτὴν ἐπισκόπων ἁπάντων.* De propheta-rum obscuritate. h. 2. n. 4. p. 188. a. t. VI.

[4]) Lutz, die Homilien des Chrysostomus. S. 240.

Digitized by Google

dann für den Orts-Bischof und seine Parochianen, damit sie der barmherzige Gott der Kirche gesund, geehrt, langlebend erhalte und ihnen ein geehrtes Alter schenke in Frömmigkeit und Gerechtigkeit.[1]) Der Goldmund drängt diesen Satz in die zwei Worte, „Alter und Beistand" zusammen, und da die Gläubigen dieses Gebet täglich hörten, verstanden sie auch die Worte des Heiligen. Dem Gebete für den Bischof folgte in der alten Liturgie das für die Presbyter und den Clerus überhaupt. Chrysostomus deutet darauf in der zweiten Homilie zum zweiten Corintherbriefe[2]) durch das einzige Wort „Presbyter" hin, wie er durch die Worte „Kaiser, Obrigkeiten" auf das Gebet für die weltliche Obrigkeit hinweist. Bezüglich dessen bemerkt er, den Vers 1 Tim. 2. 1. erklärend: „Was heisst das „zuerst vor allem?" Das heisst in dem täglichen Gottesdienste. Die Eingeweihten wissen, dass wir jeden Tag, am Abend wie am Morgen, für die ganze Welt, für die Kaiser und für alle Obrigkeiten bitten. Vielleicht entgegnet Jemand, diese Gebete werden nicht für alle, sondern nur für die Gläubigen verrichtet. Warum sagt aber der Apostel, betet für die Kaiser? Damals waren die Kaiser keine Gläubigen und noch lange nachher folgten ungläubige auf ungläubige. Weil jedoch manche Christen der Aufforderung, zur Zeit der Mysterien für Heiden zu beten, wahrscheinlich nicht beigestimmt hätten, fügt er zur Empfehlung dieser Aufforderung bei, „damit wir ein ruhiges und sicheres Leben führen", d. h. das Wohl der Kaiser verschafft uns Ruhe."[3])

Die Worte des Apostels kamen demnach in der oratio pro fidelibus vor, denn sie wurden Abends und Morgens recitirt. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn sie nur in dem Memento des Canon gestanden hätten. Dagegen war die oratio pro fidelibus ein Bestandtheil des abendlichen Stundengebetes, in welchem also diese Bitte enthalten war. Ferner ist der Heilige der Ueberzeugung, dieses Gebet habe seit den Anfängen der Kirche stattgefunden. Wenn man aber entgegnen wollte, blos das Gebet für die Kaiser beruhe auf apostolischer Ueberlieferung, so ist darauf leicht zu antworten, da nämlich dem Vorausgehenden zufolge der Diacon die Gläubigen zum Gebete aufforderte, und Chrysostomus bemerkt, in der apostolischen Zeit habe sich ein Charismatischer vor Gott niedergeworfen und das für Alle Zuträgliche erfleht, dessen Abbild jetzt der Diacon sei, der die Gebete für das Volk vortrage,[4]) so folgt daraus, dass nach

---

[1]) A. C. l. 8. c. 10. p. 1087. Mig.
[2]) Cf. S. 171.
[3]) Ad I. Tim. h. 6. n. 1. p. 579. a. t. XI.
[4]) Ad Roman. h. 14. n. 7. p. 586. c. t. IX.

Digitized by Google

der Anschauung des Heiligen der wesentliche Inhalt dieser Oration schon in der frühesten Kirche vorhanden war.

Die weitere Inhaltsangabe dieses Gebetes: „Lasset uns beten für alle Anwesenden und für die, wo sie immer sind (S. 173), kommt in derselben Fassung und in demselben Zusammenhange bei Justin [1]) vor, ein neuer Beweis für ihr hohes Alter. Die Anwesenden sind sowohl die in dem Gottesdienste Gegenwärtigen, als, laut den alten Liturgien, insbesondere jene, welche der Kirche Gaben brachten, Almosen spendeten etc. Der Nachsatz: „wo sie immer sind", bezeichnet die Abwesenden. Zu ihnen gehören „die Kranken, die in den Bergwerken, in harter Knechtschaft Befindlichen, die Energumenen" (cf. S. 172).

Die Aufforderung zum Gebet „für Erde und Meer, für die Luft" (S. 171), wiederholt Chrysostomus an einem anderen Orte also: „Wir verrichten gemeinschaftliche Gebete für die Nicht-Eingeweihten, flehen für die Kranken, für die Früchte des Erdkreises, für Land und Meer." [2])

Der Schluss dieser Oration lautete: „Erbarme dich meiner, rette mich", wie aus der folgenden Stelle hervorgeht. „Wie wirst du den Herrn der Barmherzigkeit bewegen, wenn du so nachlässig und geringschätzig die Bitte (δέησιν) vorträgst! Erbarme dich meiner, Gott (ἐλέησόν με ὁ θεός) sagst du und dein Verhalten zeigt das Gegentheil von Erbarmen. Rette mich (σῶσόν με) rufst du und deine Haltung zeigt, dass du der Rettung fremd bist. Was helfen zum Gebet Hände, die du beständig in die Höhe hältst und unanständig umherwirfst, was ein heftiges Geschrei, das mit Gewalt ausgestossen, keinen bestimmten Sinn hat." [3]) Wenn das über das Erheben der Hände Bemerkte sich unmittelbar auf die Bitte: Erbarme dich, rette mich, bezöge, so wäre dieselbe der vor der Communion recitirten catholica zuzuweisen, da die Gläubigen bei Verrichtung der oratio pro fidelibus zur Erde niedergeworfen, die Hände nicht erhoben. Wir glauben jedoch, eine solche Verbindung finde nicht statt, müsse wenigstens nicht angenommen werden, und darum weisen wir die genannten Bitten der oratio pro fidelibus zu, die laut der clementinischen Liturgie mit denselben schloss. Endlich beachte man, welches Gewicht Chrysostomus auf das Aeussere legt. Zuerst schreibt er vor, nahe man Gott mit zerknirschtem Herzen, hernach zeige man diese Gesinnung in der äusseren Haltung durch die Stellung, die

---

[1]) Just. apolog. I. n. 65. p. 266.

[2]) In Joann. h. 78. n. 3. p. 464. d. t. VIII.

[3]) In Oziam h. 1. n. 2. p. 97. d. t. VI.

Digitized by Google

geordnete Haltung der Hände, die gemilderte und gedämpfte Stimme. [1])

§. 47.

Friedenskuss und Oblation.

Der Oration für die Gläubigen folgte der Friedenskuss oder Pax, der in einem Kusse und einer Umarmung bestand, [2]) als Sinnbild dafür, dass die Vielen eins werden sollen. [3]) Manche behielten jedoch nur diese Symbole bei, von der Sache selbst aber waren sie abgefallen, indem sie sich vor der Darbringung der Gaben blos mit den Lippen und dem Munde küssten. Gott will hingegen, dass wir dem Nächsten Umarmung und Kuss von Herzen und mit der Seele geben. [4])

Der Diacon rief: Erkennet einander (*ἐπιγινώσκετε ἀλλήλους*). [5]) Darauf gab der Vorsteher der Kirche den Pax zuerst den ihn umgebenden (Presbytern) mit den Worten: Der Friede sei mit euch (*εἰρήνη ὑμῖν*), worauf der Betreffende antwortete: Und mit deinem Geiste (*καὶ τῷ πνεύματί σου*). [6]) Sofort küssten sich alle in der Kirche Anwesenden.

Dieses geschah vor der Darbringung der Gaben. An einem anderen Orte heisst es zwar, man weise die Büsser aus, „wenn das Opfer herausgetragen und Christus geopfert wird, wenn du den Ruf hörst: Lasset uns alle gemeinschaftlich beten, wenn du die Vorhänge an den Thüren aufziehen siehst, denn dann steigt der Himmel auf die Erde herab." [7]) Auf den ersten Blick könnten diese Worte zu der Ansicht verleiten, das Opfer sei vor der oratio pro fidelibus herausgetragen worden; denn auf diese Oration bezieht sich der Ruf des Diacons, lasset uns alle etc. Allein eine solche Annahme widerspräche allen alten Liturgien und bei näherer Prüfung der citirten Worte liegt auch keine Nöthigung zu derselben vor. Der Heilige tadelt nämlich die Gläubigen, welche der Messe beiwohnen, ohne die Communion zu empfangen und sagt, kein Sünder dürfe sich dem Tische des Herrn nahen, darum werden die Büsser zuerst entlassen. Weil aber

---

[1]) L. c. n. 6. p. 105. c.

[2]) De prodit. Judae h. 1. n. 6. p. 385. d. t. II.

[3]) In Matth. h. 32. n. 6. q. 373. t. VII.

[4]) Ad Demetrium de compunctione. n. 3. p. 127. b. t. I.

[5]) Adv. Judae. h. 1. n. 4. p. 593. b. t. I.

[6]) In Matth. h. 32. n. 6. p. 373. a. u. 374. a. t. VII.

[7]) *Ἐκφερομένης θυσίας καὶ τοῦ Χριστοῦ τεθυμένου. ὅταν ἀκούσῃς, δεηθῶμεν πάντες κοινῇ, ὅταν ἴδῃς ἀνελκόμενα τὰ ἀμφίθυρα.* Ad Ephes. h. 3. n. 5. p. 23. d. t. XI.

Digitized by Google

der Himmel schon herabsteige, wenn man das Opfer heraustrage etc., sollen sie sich als Unwürdige entweder vor Beginn der missa fidelium mit den Büssern entfernen, oder als Würdige die Eucharistie empfangen. Chrysostomus will also nicht den richtigen Verlauf der betreffenden Handlungen angeben, sonst müsste auch das Opfer (χρ. τεθυμένου), die Consecration, dem Aufziehen der Vorhänge vorhergehen, und er hätte den Friedenskuss nicht übergehen dürfen, sondern er will nur zeigen, das Anwohnen bei der Messe der Gläubigen überhaupt fordere Reinheit von Sünden.

Was die Vorhänge betrifft, so waren solche an den Cancellen, welche das Presbyterium von dem Schiffe trennten, aufgehängt, um den Nicht-Eingeweihten den Anblick des Altares und Presbyteriums zu entziehen. Mit der Entfernung der Büsser schlug man sie zurück, damit die Gläubigen die h. Handlung sehen konnten. Dagegen schloss man die vom Atrium in das Schiff führenden Thüren.

Die dargebrachten Gaben bestanden aus Brod und Wein. Darauf deutet Christus hin, wenn er sagt: „Von dem Gewächse des Weinstockes werde er nicht mehr trinken. Der Weinstock bringt aber sicher Wein und nicht Wasser hervor und dadurch wird die Häresie jener mit der Wurzel ausgerissen, welche in den Mysterien Wasser gebrauchen". [1]) Die zweite Gabe war Brod. Doch nach der Consecration, „sieh es nicht als Brod an, nicht als Wein erachte es, denn nicht wie die übrigen Speisen wird es ausgeworfen. Ferne sei, solches zu denken. Wie das Wachs am Feuer nichts verliert und nichts übrig lässt, so glaube auch, dass die Mysterien durch das Wesen des Körpers verzehrt (in das Wesen des Körpers verwandelt) werden. Wenn ihr darum hieher kommet, so glaubet nicht, von einem Menschen den göttlichen Leib zu empfangen, sondern wie die feurige Kohle aus der Zange der Seraphim (die Isaias sah) sollt ihr den göttlichen Leib zu empfangen glauben und das heilsame Blut sollt ihr geniessen, wie wenn ihr es mit den Lippen aus der göttlichen und unbefleckten Seite saugen würdet." [2]) Brod und Wein wurde bei der Oblation dargebracht, Christi Leib und Blut bei der Communion ausgetheilt, das lehren diese Worte evident.

Einige Schwierigkeiten bietet die Erklärung der Worte: „wenn das Opfer herausgetragen wird" (ἐκφερομένης θυσίας). Die Präposition ἐκ weist auf ein Hinaustragen der Opfergaben aus einem dritten abgesonderten Orte hin. Da aber die Gläubigen in der Kirche gegenwärtig waren, lässt sich ἐκφέρω nur sehr ge-

---

[1]) In Matth. h. 83. n. 2. p. 784. a. t. VII. Cf. in Genes. h. 29. n. 3. p. 284. b. t. IV.

[2]) De poenit. h. 9. n. 1. p. 350. a. t. II.

Digitized by Google

zwungen auf das Hintragen der Gaben zu dem Altare erklären. Das war kein Hinaustragen. Dem Wortlaute dieser Stelle gemäss trug man die Gaben aus einem von der Kirche und dem Altare getrennten Orte, etwa aus dem Sacrarium, auf den Altar.

Die Heraustragenden aber waren die Priester. „Erhebe", sagt Chrysostomus, „dein Herz bis zum Himmel, noch ehe du die aufgezogenen Vorhänge siehst und den voranschreitenden Chor der Engel." [1]) Man sieht, diese Stelle enthält denselben Gedanken, wie die von dem herauszutragenden Opfer; [2]) selbst die aufgezogenen Vorhänge erwähnt sie, desswegen darf die eine durch die andere erklärt werden. Statt des *ἐκφερομένης θυσίας* spricht sie aber von dem voranschreitenden Chore der Engel; einem Chore, den die Gläubigen ebenso mit leiblichen Augen sahen, wie das Aufziehen der Vorhänge. Engel im eigentlichen Sinn bildeten also diesen Chor nicht; es müssen Menschen, es müssen Priester gewesen sein, deren Amt der Heilige gerne mit dem der Engel vergleicht und die er Engel nennt. [3]) Schon damals schritt darum der Clerus in feierlichem Aufzuge mit den eucharistischen Elementen aus dem Sacrarium zu dem Altare. Ein anderes *προσβαίνειν* gab es nämlich nicht, da die Priester von dem Beginne der Liturgie an rechts und links von der bischöflichen Kathedra Platz genommen hatten und nicht erst bei der Opferung zum Altare traten. Das „Voranschreiten" bezieht sich darum auf das „Heraustragen." Während des Friedenskusses der Gläubigen begaben sich Priester in das Sacrarium und schritten, die Opfergaben tragend, zum Altare.

Das ist eine rituelle Neuerung, welche der Zeit vor Chrysostomus unbekannt war und hier, so weit es möglich ist, erklärt werden soll. Neue liturgische Einrichtungen treten nicht plötzlich, durch irgend ein Gesetz geschaffen, in das Leben, sondern die Gewohnheit bahnt denselben den Weg. So ging es auch mit dem im Jahre 386 vorhandenen Ritus, dem gemäss in der griechischen Liturgie die Opfergaben in feierlichem Aufzuge und unter reichen Ceremonien aus dem Sacrarium auf den Altar getragen wurden.

Die Ursache, die ein Abgehen von der alten Sitte veranlasste, der zufolge die Gläubigen selbst die Opfergaben zu dem Altare brachten, lag aber theils darin, dass zu Ende des vierten

---

[1]) *Καὶ πρὶν ἰδεῖν τὰ παραπετάσματα ἀναστελλόμενα καὶ τὸν χόρον τῶν ἀγγέλων προβαίνοντα, πρὸς αὐτὸν ἀνάβαινε τὸν οὐρανον.* Ad I. Cor. h. 36. n. 6. p. 340. c. t. X.

[2]) Cf. Seite 176, Note 7.

[3]) De. sacerdot. l. 3. n. 5 u. 6.

Digitized by Google

Jahrhunderts die Kirche eigene Güter besass, durch deren Verwaltung sie die Cultbedürfnisse bestreiten, Arme und den Clerus unterstützen konnte, theils darin, dass nicht mehr alle der Messe anwohnenden Gläubigen die Communion empfingen und, wie Origenes sagt, Irdisches opferten, um Himmlisches zu empfangen. Chrysostomus klagt nämlich häufig darüber, dass Wenige den Gottesdienst besuchen und noch Wenigere die Communion empfangen, vielmehr vor dem Beginne der missa fidelium die Kirche verlassen. Dadurch wurden die Opfergaben der Gläubigen so geringfügig, dass, ausser den üblichen Cultbedürfnissen, auch Brod und Wein zur Feier der Eucharistie von der antiochenischen Kirche zu Ende des vierten Jahrhunderts selbst beschafft und durch den Clerus auf den Altar gebracht werden mussten. In dieser Weise fassen wir die genannten Worte auf. Der Ritus des Heraustragens, d. h. das reiche Ceremoniell der griechischen Messe, kam aber erst im fünften Jahrhundert hinzu.

§. 48.

Dankgebet (Präfation).

Einerseits mochte durch die Ertheilung des Friedenskusses und das früher gebräuchliche Hintragen der Opfergaben durch die Gläubigen eine Unruhe entstanden sein, andererseits begann jetzt das eigentliche Mysterium, darum rief der Diacon nach der Pax: Stehet alle aufrecht, wie es sich geziemt (ὀρθοὶ στῶμεν καλῶς). Mit Beziehung hierauf bemerkt Chrysostomus: „das war nicht ohne Grund angeordnet, sondern diente dazu, die auf die Erde herabgezogenen Gedanken zu erheben. Denn Niemand nehme zerstreuten Sinnes an den heiligen und mystischen Hymnen Theil, sondern alles Irdische aus dem Herzen verbannend, erhebe er sich völlig zum Himmel, wie wenn er dem Throne der Herrlichkeit nahe stünde und mit den Seraphim flöge, und sende so den allheiligen Hymnus zu dem Gott der Ehre und Herrlichkeit empor. Desswegen wird uns also befohlen, in dieser Zeit aufrecht zu stehen, d. h. so vor Gott zu stehen, wie es dem Menschen geziemt, mit Furcht und Zittern.“ [1]) Man könnte einwenden, es sei hier von einem Hymnus und nicht von dem Dankgebete die Rede, darum habe der Ruf des Diacon nicht zu der angegebenen Zeit stattgefunden. Allein Chrysostomus nennt dasselbe Gebet bald Dankgebet, bald Hymnus, bald Doxolo-

[1]) De incomprehens. h. 4. n. 5. p. 478. a. t. I.

Digitized by Google

gie, bald Opfer. Wenn nämlich die Gläubigen zu Gott zuerst Hymnen emporsenden und für die Wohlthaten danken, sodann bitten (*αἰτεῖν*) und dann wieder für das Empfangene danken sollen,[1]) so erkennt Jeder, dass damit der Messcanon gemeint ist, in welchem nach dem Dankhymnus Fürbitten (Memento) und eine Danksagung für die Communion verrichtet wurde. Das Dankgebet für die Wohlthaten war aber wie ein Hymnus, so auch ein Opfer. Denn, sagt der Heilige, „Gott für die Wohlthaten, die er uns durch die Schöpfung erwiesen, zu danken, ist das grösste Opfer, die vollkommene Darbringung."[2])

Von dem, was dem Friedenskusse folgt, heisst es in der 18. Homilie zu dem zweiten Korintherbriefe: „wenn der Priester in den furchtbaren Mysterien für das Volk betet, bittet auch das Volk mit dem Priester, denn die Worte: „Mit deinem Geiste", sind nichts anderes, als dieses. Ebenso ist auch das Dankgebet (*τὰ τῆς εὐχαριστίας*) gemeinschaftlich, denn nicht er allein sagt Dank, sondern auch das ganze Volk. Nachdem er nämlich vorher ihre Stimme erhalten hat und sie hernach einstimmten, dass dieses würdig und gerecht sei (*ὅτι ἀξίως καὶ δικαίως*), beginnt er sofort das Dankgebet. Wie magst du dich auch wundern, wenn das Volk mit dem Priester spricht, da es selbst mit den Cherubim und himmlischen Kräften jene Hymnen gemeinschaftlich emporsendet."[3])

Das Responsorium „mit deinem Geiste" kam zwar auch beim Pax vor, weil aber Chrysostomus hier nicht die Antwort eines Einzelnen, sondern der Menge bringt, weil er von dem Gebete des Priesters nach dem Friedenskusse spricht und er in der ganzen Stelle die richtige Aufeinanderfolge der verschiedenen Messtheile einhält, ist unter dem obigen Responsorium das in allen Liturgien auf das Dankgebet einleitende gemeint. Selbstverständlich musste ihm aber ein Segenswunsch des Priesters oder etwas Aehnliches vorangehen. Die clementinische Liturgie schickt demselben die Worte voraus: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des h. Geistes sei mit euch allen". Dieses geschah auch zu Ende des vierten Jahrhunderts in Antiochien, wie die erste Homilie auf das Pfingstfest zeigt. „Die Gläubigen, heisst es daselbst, sagen zu dem Bischof nicht nur, wenn er die Kathedra betritt, zu ihnen redet und für sie betet, die Worte: Und mit deinem Geiste, sondern auch, wenn er an dem h. Tische steht und das furchtbare Opfer darbringt (die Eingeweihten ver-

---

[1]) In psl. 5. n. 4. p. 35. a. t. V.
[2]) In Genes. h. 9. n. 5. p. 70. b. t. IV.
[3]) Ad II. Cor. h. 18. p. 568. c. Cf. Seite 165, Note 1.

Digitized by Google

stehen das Gesagte), denn nicht eher berührt er die daliegenden Gaben, als bis er euch die Gnade Gottes angewünscht hat,[1]) worauf ihr und mit deinem Geiste antwortet. Durch diese Antwort ruft ihr euch selbst in das Gedächtniss, dass der gegenwärtige Priester selbst nichts thut, dass die daliegenden Gaben nicht Werke der menschlichen Natur sind, sondern dass die gegenwärtige Gnade des Geistes, die sich über alles herablässt, dieses mystische Opfer vollzieht." [2]) Am Altare stehend, also nach der Oblation, aber ehe er Brod und Wein in die Hände nahm (*ἅπτεται τῶν προκειμένων*), oder vor der Consecration, wünschte der Bischof dem Volke die Gnade Gottes und dieses antwortete ihm in der angeführten Weise.

Bezüglich des ‚sursum corda', das die Liturgien dem Responsorium „und mit deinem Geiste" folgen lassen, bemerkt Chrysostomus: „Mensch, was thust du, hast du nicht dem Priester, der sagt: Erhebet aufwärts Herz und Sinn (*ἄνω σχῶμεν ἡμῶν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας*), geantwortet: Wir erheben sie zum Herrn (*ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον*)." [3]) Dass dieses die Worte sind, welche die Liturgien als Einleitung zum Dankgebete enthalten, kann man um so weniger bezweifeln, als es unmittelbar darauf heisst: so spricht der Priester, „wenn der h. Tisch bereitet ist (Oblation) und das Lamm Gottes für dich geopfert wird" (Consecration). Dem Rufe entsprechend erhoben die Gläubigen, als Symbol der Herzenserhebung, die Hände.[4])

Wie wir sehen, gingen den Anfangsworten des Dankgebetes „würdig und gerecht ist es", andere Worte voraus, „denn erst, nachdem er (der Priester) ihre Stimme erhalten (*πρότερον γὰρ αὐτῶν λαβὼν φωνήν*) „und sie hernach beigestimmt hatten, dass dieses würdig und recht sei (*εἶτα συντιθεμένων ὅτι ἀξίως καὶ δικαίως τοῦτο γίνεται*), begann er das Dankgebet." Durch die Worte: „würdig und recht ist es" stimmte demnach das Volk einer vorausgegangenen Aufforderung des Bischofes bei. Worin mag diese Aufforderung bestanden haben? In einem Dankgebete, ohne Zweifel in dem Aufrufe: „lasset uns Gott Dank sagen", worauf das Volk antwortete: „es ist würdig und recht". Präcis diese Worte kann man freilich aus der Stelle nicht herauslesen, da sie aber alle Liturgien besitzen und Chrysostomus in den übrigen Worten mit denselben völlig übereinstimmt, ist eine solche Auslegung des obigen Citates berechtiget. Der Bischof wünschte

---

[1]) *Ἕως ἂν ὑμῖν αὐτὸς ἐπεύξεται τὴν παρὰ τοῦ κυρίου χάριν καὶ ὑμεῖς ἐπιφθέγξησθε αὐτῷ, καὶ τῷ πνεύματί σου.*

[2]) In Pentecost. h. 1. n. 4. p. 463. b. t. II.

[3]) De poenit. h. 9. n. 1. p. 349. d. t. II.

[4]) Ad Hebr. h. 22. n. 3. p. 207. d. t. XII. Diese Homilie hielt der Heilige zwar in Constantinopel, ohne Zweifel darf das Gesagte aber auch für den antiochenischen Ritus verwerthet werden.

Digitized by Google

demnach den Gläubigen zuerst die Gnade Gottes, worauf sie antworteten: Und mit deinem Geiste. Auf seine Worte: Sinn und Herz himmelwärts, respondirten sie: Wir erheben sie zum Herrn. Sofort sprach der Priester: Lasset uns Gott Dank sagen, und das Volk erwiderte: Würdig und gerecht ist es. Und nun begann das Dankgebet.

Der Bischof verrichtete dasselbe allein und das Volk betheiligte sich blos durch die genannten Responsorien. Das Gebet selbst war umfangreich und ausgedehnt. Wie Justin, [1]) sagt Chrysostomus: „Der Priester steht da (am Altare) und verrichtet ausführlich (*ἐπὶ πολύ*) ein Gebet, damit die Gnade sich auf das Opfer herablasse und dadurch die Seelen Aller entzünde.“ [2]) Hoppe bezieht diese Worte auf die Epiklese. [3]) Fern davon, dieses zu bestreiten, glaube ich jedoch, dass sie nicht allein auf die Anrufung, sondern auf das ganze Dankgebet bezogen werden müssen, weil auch der Goldmund die Herabkunft des h. Geistes nicht der Epiklese allein, sondern dem ganzen Dankgebet zuschreibt. „Warum bist du, spricht er, nicht geblieben und nimmst am Tische nicht Theil? Ich bin es nicht würdig, antwortet er. Dann bist du aber auch der Gemeinschaft in den Gebeten nicht würdig. Denn nicht allein durch die vorliegenden Gaben, sondern auch durch jene Oden (Hymnus-Dankgebet) kommt der h. Geist überall herab (*ἀλλὰ καὶ διὰ τῶν ᾠδῶν ἐκείνων τὸ πνεῦμα πάντοθεν κάτεισιν.*) [4]) „Wenn du die Vorhänge an den Thüren aufziehen siehst, dann glaube, dass der Himmel von oben geöffnet werde und die Engel herabsteigen.“ [5])

Ferner war dieses Gebet ein Dankgebet (Eucharistia) und man gab den furchtbaren und heilsamen Geheimnissen, die in der Synaxis gefeiert wurden, diesen Namen, weil sie die Erinnerung vieler Wohlthaten waren, das Hauptsächliche (*κεφάλαιον*) der göttlichen Vorsehung zeigten und die Gläubigen durch alles zum Danke stimmten. [6]) Der Heilige präcisirt diese mehr allgemein gehaltenen Worte näher durch den Satz: „Nachdem sie, anfangend mit der Erzählung der Wunderwerke Gottes, entflammt sind.“ [7]) Zu Anfang des Dankgebetes wurde demnach der Wunderwerke Gottes so gedacht, dass die Gläubigen zum

---

[1]) *Εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται.* Just. Apol. I. c. 65. p. 267.

[2]) De sacerd. l. 3. n. 4. p. 383. a. t. I.

[3]) Hoppe, Die Epiklesis. Seite 32.

[4]) Ad Ephes. h. 3. n. 5. p. 23. f. t. XI.

[5]) L. c. p. 23. d.

[6]) In Matth. h. 25. n. 3. p. 310. e. t. VII.

[7]) *Ἐπειδὰν ἀρξάμενοί τι λέγειν τῶν τοῦ θεοῦ θαυμάτων πυρωθῶσιν.* In psl. 134. n. 6. p. 393. d. t. V.

Digitized by Google

Danke entflammt wurden. Dieses geschah theils dadurch, dass die Erzählung hervorhob, welche Wohlthaten durch sie den Menschen zu Theil wurden, theils dadurch, dass die Erzählung in keiner trockenen Anführung derselben, sondern in einer hymnenartigen [1]) Lobpreisung Gottes geschah. „Denn, sagt Chrysostomus, wenn wir täglich die Schöpfung als ein Werk Gottes betrachten, sind wir ihm wohlgefällig und senden zu dem Herrn die gebührende oder vielmehr die in unseren Kräften stehende Lobpreisung (*δοξολογίαν*). [2]) Jeder soll darum die Wohlthaten, die uns Gott durch die Schöpfung erwiesen, erwägen und ihm unausgesetzt danken. Dieses ist das grösste Opfer, die vollkommene Darbringung, dieses die Unterlage und Voraussetzung unseres Vertrauens (*παῤῥησίας ἡμῖν ὑπόθεσις γενήσεται.*)" [3]) Zum vollen Verständnisse des letzten Satzes hilft die Erwägung, dass in der Liturgie der Lobpreisung die mit Vertrauen verrichteten Fürbitten folgten.

Wie anders spricht sich Basilius über diesen Theil des Dankgebetes aus! Die Wohlthaten, welche die Menschen von Gott empfangen haben, theilt er in geringere durch die Schöpfung und grössere durch die Erlösung erwiesene ein und bemerkt, es sei nicht nöthig, das Geringere, die Wohlthaten der Schöpfung, zu erwähnen oder mit Uebergehung der grösseren Wohlthaten Gottes, seine Güte aus den geringeren nachzuweisen. Und das thut er an zwei Stellen, welche von den göttlichen Wohlthaten in völliger Uebereinstimmung mit dem Inhalte des liturgischen Dankgebetes handeln. Wenn darum der Bischof von Cäsarea die Wohlthaten der Schöpfung wiederholt und mit Emphase die geringeren nennt, welchen auch der Dank für sie entspreche, so sieht man klar, das antiochenische Dankgebet unterschied sich von dem des Basilius durch nachdrückliche oder ausführliche Darstellung derselben. In Antiochien war zur Zeit des Chrysostomus ein der clementinischen Liturgie conformes Dankgebet vorhanden, das Basilius abgekürzt hatte.

Doch beschränkte sich das Dankgebet nicht auf die Erzählung der durch die Schöpfung ertheilten Wohlthaten und den Dank für dieselben. Es enthielt noch Anderes. „Denn", sagt Chrysostomus, „bei dem Kelche der Segnung oder der Segnung erwähnen wir die unaussprechlichen Wohlthaten Gottes und was uns zu Theil geworden ist, indem wir Dank sagen, dass er das menschliche Geschlecht von dem Irrthum befreite, und da wir ferne waren, uns sich nahe brachte, da wir ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt waren, uns zu sei-

[1]) Cf. Just. apol. I. n. 13. p. 163. ed. Otto.
[2]) In Genes. h. 6. n. 6. p. 47. d. t. IV.
[3]) In Genes. h. 6. n. 6. p. 70. b.

Digitized by Google

nen Brüdern und Erben machte. Für dieses und alles Aehnliche danken wir" . . . Kelch der Segnung nannte der Apostel den Kelch, welchen wir in Händen haltend, Hymnen singen, bewundernd und staunend über das unaussprechliche Geschenk, lobpreisend, weil er sein Blut vergossen, damit wir nicht im Irrthum blieben . . . Noch mehr, er setzte die Hierurgie ein, vertauschte das Opfer selbst und befahl, statt der Schlachtung von Thieren ihn selbst zu opfern." [1]) Der Satz: „Für dieses und alles Aehnliche danken wir", lehrt, dass noch für Anderes und Mehreres gedankt wurde. „Aehnliches" enthält aber die Schrift: Ad eos qui scandalizati sunt, deren hauptsächlichste Gedanken unverkennbar aus dem Dankgebet geschöpft sind. In derselben heisst es: „Er gab uns auch das von ihm geschriebene Gesetz und sandte Propheten, wirkte Wunder und pflanzte dem Menschen das Gesetz als einen Lehrer ein. Durch dasselbe erkannte ihn (Gott) Abel, durch dasselbe Kain, aber der Eine wandelte den Weg des Verderbens, der Andere den der Tugend. Als jedoch viele Menschen dieses so hohe Geschenk preisgaben, so verliess er sie nicht und übergab sie nicht dem äussersten Verderben, sondern er fuhr fort, sie durch Wohlthaten und Strafen zu erziehen und zu ermahnen, durch die täglichen Werke der Schöpfung, durch wunderbare und ungewohnte Ereignisse, durch die gerechten Altväter (*διὰ τῶν ἐν ἀρχῇ δικαίων*). Zuletzt, als die Krone aller Güter, sandte er seinen geliebten Sohn." [2]) Diese Worte gewähren einen Blick in die Beschaffenheit des antiochenischen Dankgebetes, dessen volle Kenntniss die clementinische Liturgie verleiht, indem sie zu der citirten Stelle den Commentar gibt.

§. 49.

Trisagion und Schluss des Dankgebetes.

Der Dank für die Wohlthaten der Schöpfung und Vorsehung geht in der alten Liturgie in den Lobgesang der Engel, das Trisagion, über. Das ist auch in der antiochenischen Messe der Fall. Zu den Worten: Der Herr macht alles im Himmel und auf Erden (Ps. 134. 6), bemerkt Chrysostomus: „Der Prophet will uns belehren und zum Lobe Gottes auffordern. Desswegen sagt er, lobet ihr Diener den Herrn." [3]) „Seine Weisheit, Vorsehung, Macht sollen wir bewundern und preisen. Nachdem er

[1]) Ad I. Cor. h. 24. n. 1. p. 212. t. X.
[2]) Ad eos qui scandalizati sunt. L. 1. c. 8. p. 482. t. III.
[3]) In psl. 134. n. 2. p. 385. e. t. V.

Digitized by Google

sodann die Vorsehung Gottes in dem Blitze, dem Winde, der Luft, den Wolken, dem Regen gezeigt hat, geht er auf das ein, was er eigens den Juden gethan hat, um sie zum Dank zu stimmen" [1]). Doch betrifft auch dieses nicht blos die Juden, sondern dem Ausspruche gemäss: ut ostendam in te potentiam meam et ut annunties nomen meum in universa terra (Exod. 9. 16), „ist der Tod der Erstgeburt in Aegypten ein Evangelium und sind die von Gott verhängten Plagen eine überall hin ausgehende Predigt. Was darum Gott an den Juden that, dient der ganzen Welt." [2]) Sofort die einzelnen Worte des Psalmes bis zu Vers 13: Domine nomen tuum in aeternum, Domine memoriale tuum in generationem et generationem, erklärend, bemerkt Chrysostomus: „Hier unterbricht der Psalmist den Verlauf der Doxologie, was die Heiligen immer zu thun pflegen. Nachdem sie, anfangend von den Wunderwerken Gottes zu sprechen, entflammt sind, schliessen sie nicht, ehe sie für das Gesagte Gott verherrlichet und gelobt und so ihr Verlangen gestillt haben. So machte es Paulus (Gal. 1. 3; Rom. 9. 4. I. Tim. 1. 17), so auch der Psalmist". [3]) Weil Chrysostomus in diesen Worten unverkennbar das Dankgebet der Messe im Auge hat, fügen wir bei, so machten es auch die Gläubigen in der Liturgie; sie schlossen die Erzählung der Wunderwerke Gottes durch das Trisagion.

Nicht ohne einige neue Züge wiederholt der Goldmund diese Gedanken in der Homilie zu dem nächsten Psalm, dessen Verwandtschaft mit dem Dankgebete der clementinischen Liturgie bekannt ist. „Wenn Jemand," sagt er, „die Sonne und den Mond sieht und die Ordnung der Zeiten, so wird er auch Gottes allumfassende Güte erkennen, denn nicht nur das Wohlbefinden (*εὐταξίαν*) des Lebens, sondern das Leben selbst bedingen diese Elemente. Sie reifen die nährenden Früchte, ohne welche man nicht leben kann, sie zeigen die Zeiten und Stunden an, ordnen den Lauf des Tages und der Nacht, weisen den zu Land und zu Wasser Reisenden den Weg und gewähren unzähligen anderen Nutzen. Darum sagt der Psalmist, ewig währet seine Barmherzigkeit. Wenn sodann das, was er an den Aegyptern und Juden gethan, auch vorüberging, das Andenken daran verleiht den Nachkommen grosse Gotteserkenntniss. [4]) Der Psalmist will uns also zur Erkenntniss Gottes führen, desshalb beginnt er mit dem Allgemeinen und hört mit demselben auf. Ausgehend von

[1]) L. c. n. 3. p. 388. a.

[2]) L. c. n. 4. p. 389. a.

[3]) *Ἐνταῦθα τῇ δοξολογίᾳ τὸ συνεχὲς διακόπτει τοῦ λόγου, ὅπερ τοῖς ἁγίοις ποιεῖν ἔθος ἀεί· ἐπειδὰν γὰρ ἀρξάμενοί τι λέγειν τῶν τοῦ θεοῦ θαυμάτων πυρωθῶσιν, οὐ πρότερον ἐπὶ τὸ τέλος ἔρχονται, ἕως ἂν ὑπὲρ τῶν εἰρημένων δοξάσωσι τὸν θεόν.* L. c. n. 6. p. 393. d.

[4]) *Πολλὴν θεογνωσίας παρεῖχον ὑπόθεσιν.* In psl. 135. n. 3. p. 400. a.

Digitized by Google

Sonne und Mond, Blitz und Regen, schliesst er (Speise gibt er allem Fleische. Vers 25) mit der gemeinsamen Nahrung aller. Nachdem er damit die Vorsehung für alles bestätiget hat, fügt er bei: Confitemini Deo coeli, quoniam in saeculum misericordia ejus (v. 26). Dadurch ist nämlich offenbar, dass er selbst der Herr von allem Unteren und Oberen ist. Für alles also bringen wir ihm die Eucharistie dar und das thun wir ununterbrochen. Das ist das Opfer, das die Darbringung, die uns ihn vorzüglich gnädig macht und bewirkt, dass wir seine Güte geniessen." [1])

Die beiden Psalmen veranlassten Chrysostomus von den göttlichen Wohlthaten zu sprechen und wie wir Gott für dieselben loben und danken sollen. Weil aber derselbe Gegenstand den Inhalt des liturgischen Dankgebetes bildete und die citirten Stellen nur das im vorigen Paragraph Angegebene ausführen, dienen sie zur Characterisirung des antiochenischen Dankgebetes. Der Heilige markirt zwei Gedanken desselben; erstens, dass der Prophet durch diese Psalmen die Gotteserkenntniss pflanzen und fördern wolle, und zweitens, dass er nicht von Dingen spreche, die blos die Juden, sondern von solchen, welche die ganze Welt und auch die künftigen Geschlechter betreffen. Durch den ersten Punkt bestätiget er die von uns längst vertretene Annahme, dass dem liturgischen Dankgebet die apostolische Missionspredigt zu Grunde liege, die sich in didactischer Form zur regula fidei, in hymnenartiger Gestalt zum Canon der Messe ausbildete. Durch den zweiten Punkt zeigt er, dass auch die Christen für diese Wohlthaten Gott danken. Uebereinstimmend hiermit endiget er die zweite Homilie mit der an die versammelten Gläubigen gerichteten Ermahnung, „für all' dieses lasst uns ihm die Eucharistie darbringen." Und damit man nicht zweifeln kann, was für eine Eucharistie er meint, nennt er sie ein Opfer, eine Darbringung, die uns Gott hauptsächlich gnädig macht. In der vorhergehenden Homilie bemerkt er aber, dass wie der Psalmist die Erzählung der Wunderwerke Gottes mit einer Verherrlichung desselben endige, so machen es auch die Christen. Die obige Beschreibung der Wohlthaten Gottes enthält deshalb ohne Zweifel zugleich eine Characterisirung des liturgischen Dankgebetes.

Die Verherrlichung Gottes, mit welcher der Verlauf der lobpreisenden Erzählung von Gottes Wunderwerken unterbrochen wurde, ist nämlich das Trisagion, das nicht nur die damaligen Antiochener recitirten, sondern bereits „die Martyrer, als sie noch im Fleische wandelten." [2]) Bei der Gemeinschaft der My-

[1]) In psl. 135. n. 3. p. 402. b. t. V.

[2]) Das Trisagion war demnach ein alter Bestandtheil der Liturgie.

Digitized by Google

sterien in den Chor der Engel zugelassen, sangen sie mit den Cherubim das Dreimal-heilig, wie die Eingeweihten wissen" [1]). Diesen Worten, welche Isaias die Engel rufen hörte, gingen jedoch andere vorher, in welchen der Priester die Seraphim und Cherubim als die bezeichnete, welche den Hymnus sangen. „Denn", sagte er, „wenn der Bischof an diesem Altare steht, den logischen Gottesdienst (*λατρείαν*) feiert und das unblutige Opfer darbringt, ladet er uns nicht einfach zu diesem Lobgesang ein, sondern vorher nennt er die Cherubim und erwähnt er die Seraphim. [2]) Dann ermuntert er alle, diese furchtbaren Worte emporzusenden." [3]) Der Priester sprach also die einleitenden Worte allein, den Hymnus selbst aber recitirte das ganze Volk; denn wie die Seraphim im Himmel das Trisagion rufen, so senden dasselbe die Menschen auf Erden himmelwärts. [4])

Weil der Psalmist den Verlauf der Doxologie unterbricht und dieses auch die Heiligen zu thun pflegen (S. 185), so setzte sich die Erzählung der Wunderwerke Gottes nach dem Trisagion fort. Klar sprechen dieses die folgenden Worte aus. „Wir wollen den Mönchen nicht vorwerfen, sie beobachten (in dem Gebete) keine Ordnung, weil sie nach der Doxologie, die gewöhnlich den Schluss bildet, ihre heiligen Lieder wieder beginnen, denn indem sie mit der Doxologie anfangen und mit derselben schliessen und nach diesem Schlusse wieder beginnen, ahmen sie die Art und Weise des Apostels nach". [5])

Da sich Chrysostomus oben (S. 185) für die Unterbrechung des Dankgebetes durch das Trisagion, wie hier auf den Apostel beruft, so erklärt die Homilie über das Matthäus-Evangelium jene des 134. Psalmes. Weil aber vor demselben für die Wohlthaten der Schöpfung und Vorsehung gedankt wurde, so setzte sich nach demselben der Dank für die grösste aller Wohlthaten, die Erlösung, fort. „Denn was kommt, um alles andere, das zahlreicher als der Sand ist, zu übergehen, dem gleich, dass er für uns Mensch geworden ist. Seinen eingeborenen Sohn hat er nicht nur für uns hingegeben, sondern nachdem er ihn gegeben, bereitete er in ihm einen Tisch, that alles für uns, indem er ihn uns gab und durch die Gabe uns zur Danksagung antrieb. Da jedoch die Menschen meistens undankbar sind,

---

[1]) *Μετὰ τῶν Χερουβὶμ τὸν τρισάγιον ὕμνον ψάλλοντες.* De s. martyrib. n. 2. p. 715. b. t. II.

[2]) Dasselbe geschieht in der clementinischen Liturgie. A. C. l. 8. c. 12.

[3]) In Oziam h. 5. n. 3. p. 141. d. t. VI.

[4]) In Oziam h. 1. n. 1. p. 95. d. Cf. Si esurierit inimicus. n, 4. p. 164. b. t. III.

[5]) In Matth. h. 55. n. 6. p. 563. b. t. VII.

Digitized by Google

thut er es für uns. Wie er die Juden durch die Orte und Zeiten und Feste an die empfangenen Wohlthaten erinnerte, so treibt er uns durch die Art und Weise des Opfers zum fortwährenden Andenken der uns erzeigten Wohlthaten an.“ [1]) Diese Worte enthalten die Fortsetzung der bereits citirten Stelle. [2]) Ausser dem Danke für die Schöpfung und Vorsehung bildete darum der für die Menschwerdung und den Opfertod Christi den Inhalt des Dankgebetes. Seinen Höhepunkt erreichte es aber darin, dass Gott uns in ihm einen Tisch bereitete. Offenbar ist damit die Einsetzung der Eucharistie gemeint, so dass der Dank für die Menschwerdung und den Tod Christi auf diesen Akt, nämlich auf die Consecration, überleitete.

Nichts wäre leichter, als diese Andeutungen durch Worte des Chrysostomus zu vervollständigen, die völlig mit den Angaben der ältesten Väter über diesen Theil der Messe und mit dem Dankgebete der clementinischen Liturgie im Einklang stehen. [3]) Weil jedoch der Heilige bei Anführung seiner Worte nicht bemerkt, dass sie in dem Dankgebete stehen, sehen wir davon ab. Der Grund, warum er sich da, wo er das Dankgebet nennt, allgemein ausdrückt, und da, wo er concret und bestimmt redet, vom Dankgebete schweigt, liegt in der Arcandisciplin. „Auch den Juden war es, bemerkt er, nicht erlaubt, das Canticum des Herrn in fremdem Lande zu singen, weil profane Ohren jene geheimen Worte nicht hören durften.“ [4])

§. 50.

Consecration und Opfer.

Der Erzählung des Lebens und Sterbens Christi folgte die Consecration oder die Wiederholung des eucharistischen Einsetzungsaktes. Wenn nämlich Chrysostomus sagt: „Durch das Kreuz wird uns alles verliehen; wenn wir wiedergeboren, wenn wir mit jener mystischen Speise genährt werden, kommt das Kreuz dazu (*σταυρὸς παραγίνεται κἂν στραφῇναι (δέῃ) τὴν μυστικὴν ἐκείνην τροφήν*),“ [5]) so wird das so verstanden werden

---

[1]) In Matth. h. 25. n. 3. p. 311. d.

[2]) Cf. S. 182, Note 6.

[3]) Das gilt besonders von der Schrift Ad eos qui scandalizati sunt. t. III.

[4]) *Ὅτι οὐκ ἔδει βέβηλα ὦτα ἀκούειν τῶν ἀποῤῥήτων ἐκείνων.* In psl. 136. n. 1. p. 403. d. t. V.

[5]) In Matth. hom. 54. n. 4. p. 551. l. t. VII. Bei dem Empfange der Eucharistie konnte nach dem damaligen Ritus keine Bezeichnung mit dem Kreuze stattfinden, darum beziehen wir sie auf die Consecration.

Digitized by Google

müssen, dass die Bezeichnung mit dem Kreuze bei den Worten des Evangelisten „er segne es" stattfand. Denn der Priester vertrat bei dieser Handlung die Stelle Christi so, dass er dasselbe that und sprach, was Jesus gethan und gesprochen hatte. „Tretet alle", lauten die betreffenden Worte, „zu dem heiligen Tische hinzu. Christus ist gegenwärtig, derselbe, der den Tisch bereitete, schmückt ihn auch. Nicht ein Mensch macht, dass die daliegenden Gaben der Leib und das Blut Christi werden, sondern Christus selbst, der für uns Gekreuzigte. Seine Stelle einnehmend (*σχῆμα πληρῶν*) steht der Priester da, jene Worte sprechend (es ist jedoch die Kraft und Gnade Gottes, welche sie spricht): Das ist mein Leib. Dieses Wort verwandelt (*μεταῤῥυθμίζει*) das Daliegende. Gleichwie jenes Wort: Wachset und vermehret euch, einmal ausgesprochen, für alle Zeiten unserer Natur die Kraft zur Erzeugung von Kindern gibt: so macht auch dieses Wort, einmal gesprochen vor den Altären in den Kirchen, von damals bis jetzt und von jetzt bis zur Wiederkunft, das Opfer vollkommen (fertig)." [1])

Es ist darum „dasselbe Opfer, gleichviel wer es darbringt, Petrus oder Paulus, es ist dasselbe Opfer, welches Christus den Jüngern gab und welches jetzt die Priester machen. Dieses ist nicht geringer als jenes, weil es nicht die Menschen heiligen, sondern der selbst, welcher jenes geheiliget hat. Wenn nämlich die Worte, welche Gott gesprochen hat, dieselben sind, welche der Priester jetzt spricht, so ist auch das Opfer dasselbe und die Taufe, welche er gab." [2])

Klar und deutlich lehrt damit der Heilige, in der Consecration, der Wiederholung des eucharistischen Einsetzungsaktes, vollzieht sich die Verwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi, wie das Opfer. Denn die Einsetzungsworte verwandeln und opfern, die Priester verwandeln und opfern und Christus selbst thut dieses, sofern er die Einsetzungsworte durch den Mund der Priester ausspricht und so den Akt vollzieht. Darum fügt Chrysostomus dem letzten Citate die Worte bei: „Dieses ist also der Leib Christi und jenes: Wer aber glaubt, dieses sei weniger als jenes, der weiss nicht,

---

[1]) *Οὕτω καὶ ἡ φωνὴ αὐτὴ ἅπαξ λεχθεῖσα καθ' ἑκάστην τράπεζαν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, ἐξ ἐκείνου μέχρι σήμερον καὶ μέχρι τῆς αὐτοῦ παρουσίας, τὴν θυσίαν ἀπηρτισμένην ἐργάζεται.* De proditione Judae hom. 1. n. 6. p. 384. b. t. II.

[2]) *Ἡ προσφορὰ ἡ αὐτή ἐστι, κἂν ὁ τυχὼν προσενέγκῃ, κἂν Παῦλος, κἂν Πέτρος, ἡ αὐτή ἐστιν, ἣν ὁ Χριστὸς τοῖς μαθηταῖς ἔδωκε, καὶ ἣν νῦν οἱ ἱερεῖς ποιοῦσιν. οὐδὲν αὕτη ἐλλάττων ἐκείνης, ὅτι καὶ ταύτην οὐκ ἄνθρωποι ἁγιάζουσιν, ἀλλ' αὐτὸς ὁ καὶ ἐκείνην ἁγιάσας. ὥσπερ γὰρ τὰ ῥήματα, ἅπερ ὁ θεὸς ἐφθέγξατο, τὰ αὐτά ἐστιν, ἅπερ ὁ ἱερεὺς καὶ νῦν λέγει, οὕτω καὶ ἡ προσφορὰ ἡ αὐτή ἐστι, καὶ τὸ βάπτισμα ὅπερ ἔδωκεν.* Ad II. Tim. h. 2. n. 4. p. 671. e. t. XI.

Digitized by Google

dass Christus noch jetzt gegenwärtig ist und wirkt (*καὶ νῦν πάρεστι, καὶ νῦν ἐνεργεῖ*)." [1]) Und das war nicht etwa die private Ueberzeugung des Heiligen, sondern der allgemeine Glaube der Kirche. Nicht bald wurde Jemand von seinen Feinden schärfer beobachtet und wegen des Unbedeutendsten angeklagt, als der nachmalige Bischof von Constantinopel. Diese Lehre machte ihm jedoch Niemand zum Vorwurf, weil sie die allgemeine kirchliche war.

Die Pflicht zu opfern führt Chrysostomus auf ein dem Menschen angeborenes Gesetz zurück. Darum opferten bereits Abel und Noe, die dadurch Gott dankten. [2]) Denn Abel war von Niemand unterrichtet, es gab keine Vorschrift, die Erstlinge darzubringen, sondern er that es aus sich. Sein Gewissen belehrte ihn, dass es gut sei, Gott zu opfern, ihn dadurch als Gott zu ehren und ihm für alles zu danken. [3]) Was aber dem Menschen angeboren ist, das übt er immer. Desshalb opferten auch die Juden, obwohl ihre Opfer unvollkommen waren. Aus Liebe zu den Menschen setzte Christus den heiligen Dienst ein, vertauschte das Opfer selbst und befahl, statt der Schlachtung von Thieren ihn selbst zu opfern. [4])

Zweifellos ist diese Hierurgie, in welcher sich Christus selbst darzubringen befiehlt, das eucharistische Opfer, bezüglich dessen er sprach: „Thuet dieses zu meinem Andenken." „O des Wunders!" ruft Chrysostomus, „der mystische Tisch ist zubereitet, das Lamm Gottes wird für dich geopfert, der Priester bebt für dich, das geistige Feuer bricht aus dem Altare hervor, die Cherubim sind gegenwärtig, die Seraphim fliegen herbei, die mit sechs Flügeln versehenen Geister verhüllen das Angesicht, alle geistigen Kräfte bitten mit dem Priester für dich, das geistige Feuer kommt herab, das Blut im Kelche fliesst zu deiner Reinigung aus der unbefleckten Seite (Christi)." [5]) Weil aber Christus in der Hierurgie geopfert wird und als Opfer gegenwärtig ist, empfangen ihn die Gläubigen in der Communion auch als Opferspeise. „Hebe die Feindschaft auf", ruft Chrysostomus den Antiochenern zu, „damit du von dem Tische ein Heilmittel erlangest. Du trittst zu einem furchtbaren und heiligen Opfer.

---

[1]) L. c. p. 671.

[2]) In Genes. h. 27. n. 2. p. 256. d. t IV.

[3]) Ad populum Antioch. h. 12. n. 4. p. 129. b. t. II.

[4]) *Τὴν ἱερουργίαν μετεσκεύασε, καὶ τὴν θυσίαν αὐτὴν ἀμείψας, καὶ ἀντὶ τῶν ἀλόγων σφαγῆς ἑαυτὸν προσφέρειν κελεύσας.* Ad I. Cor. h. 24. n. 2. p. 312. a. t. X. Eine sehr schöne Erörterung über die Erfüllung des jüdischen Pascha in der eucharistischen Feier steht ad I. Cor. h. 34. n. 2. p. 312. a.

[5]) *Τοῦ αἵματος ἐν τῷ κρατῆρι εἰς τὴν κάθαρσιν ἐκ τῆς ἀχράντου πλευρᾶς κενουμένου.* De poenitent. h. 9. n. 1. p. 349. e. t. II.

Digitized by Google

Erwäge die Unterlage (ὑπόθεσιν) dieses Opfers. Christus liegt geschlachtet da, um denen im Himmel und auf Erden den Frieden zu bringen, um dich zu einem Freunde der Engel zu machen, um dich mit dem Gott des Alls zu versöhnen, um dich, den Feind und Gegner, zum Freunde zu machen.[1]) Wie ferne war David von Feindschaft, obwohl er nicht ein solches Opfer genoss.[2]) Fürchten wir daher diesen Tisch, an dem wir alle theilnehmen, den für uns geopferten Christus, das auf demselben liegende Opfer."[3])

Da, wo Chrysostomus von dem Dankgebete spricht, fasst er die eucharistische Feier, wie es in der Natur der Sache liegt, als Lob- und Dankopfer. Das ist ihm aber nur eine Seite derselben, die ihre Ergänzung durch die obigen Citate erhält, in welchen er sie für ein Sühn- und Versöhnungsopfer erklärt. Wenn das eucharistische Opfer nämlich an die Stelle der jüdischen Schlachtopfer tritt, wenn er sagt: „Das Blut im Kelche fliesst zu deiner Reinigung, Christus liegt auf dem Altare, um dich mit Gott des Alls zu versöhnen, um dich, den Feind und Gegner, zu einem Freunde zu machen", dann ist es doch klarer als die Sonne, dass das eucharistische Opfer auch ein Sühn- und Versöhnungsopfer ist. (cf. S. 183.)

Die Frage wird nicht ausbleiben, „wie verhält es sich aber mit der einmaligen Darbringung des Opfers Christi (Hebr. 9. 25—28)? Die Antwort hierauf gibt Chrysostomus in dem Commentar zum Hebräerbriefe, welchen er als Bischof von Constantinopel geschrieben hat. Um jedoch Zusammengehörendes nicht zu trennen, nehmen wir seine Worte hier auf, die also lauten: „Opfern wir nicht täglich? Wir opfern zwar, aber wir feiern das Gedächtniss seines (Christi) Todes, das ist jedoch Eines und es sind nicht viele. Wie aber Eines und nicht viele? Weil er einmal dargebracht wurde, wie dieses (bei dem Opfer der Fall ist) welches in dem Heiligen der Heiligen (dargebracht wird); dieses ist eine Type von jenem und dasselbe, wie dieses. Denn denselben (Christus) bringen wir immer dar,[4]) nicht heute dieses, morgen jenes Lamm, sondern immer dasselbe, so dass es Ein Opfer ist. Sind denn aber, weil es an vielen Orten dargebracht wird, viele Christus? Keineswegs, sondern Ein Christus ist überall.

---

[1]) *Ἐσφαγμένος πρόκειται ὁ Χριστός. καὶ τίνος ἕνεκεν ἐσφάγη, καὶ διὰ τί; ἵνα εἰρηνοποιήσῃ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἵνα καὶ ἀγγέλων φίλον σε ποιήσῃ, ἵνα σε τῷ θεῷ τῶν ὅλων καταλλάξῃ, ἐχθρὸν ὄντα σε καὶ πολέμιον, ἵνα ποιήσῃ φίλον.* De proditione Judae. h. 1. n. 6. p. 384. e. t. II.

[2]) De David et Saul. h. 3. n. 2. p. 772. e. t. IV.

[3]) Ad Rom. h. 8. n. 8. p. 509. b. t. IX.

[4]) *Πῶς μία, καὶ οὐ πολλαί; ἐπειδὴ ἅπαξ προσηνέχθη, ὥσπερ ἐκείνη ἡ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων τοῦτο ἐκείνης τύπος ἐστὶ καὶ αὕτη ἐκείνης, τὸν γὰρ αὐτὸν ἀεὶ προσφέρομεν.*

Digitized by Google

Hier ganz und dort ganz, Ein Leib. Wie also ein Leib überall dargebracht wird und nicht viele Leiber, so ist auch ein Opfer. Unser Hohepriester ist der, welcher das Opfer, das uns reiniget, darbringt. Dieses bringen auch wir jetzt dar, welches damals dargebracht wurde, das Unverbrauchbare (*ἀνάλωτον*), das nie aufhört. Dieses geschieht zum Gedächtniss des ehemals Geschehenen, denn er sagt: Thuet dieses zu meinem Andenken. Nicht ein anderes Opfer als damals der Hohepriester, sondern dasselbe machen wir immer, vielmehr das Gedächtniss des Opfers vollziehen wir." [1])

Durch die Person des Hohenpriesters in Ewigkeit wird die Einheit des Opfers festgehalten. Das mit der Incarnation beginnende Opfer Christi hört nie auf, weil sein Reich kein Ende hat, eine Trennung seiner beider Naturen nie stattfindet. Er bleibt im Himmel Opfer und Priester in alle Ewigkeit und bleibt es auf Erden, so lange sie besteht, sofern sich das einmalige Kreuzesopfer in dem eucharistischen fortsetzt, den Gläubigen dasselbe immer wieder vor Augen stellt und ihnen seine Früchte zuwendet.

§. 51.

Epiklese und Exomologese.

Unseres Wissens gibt Chrysostomus den genaueren Verlauf der Liturgie nach der Consecration nirgends an. Man ist darum genöthiget, an der Hand der alten Liturgien das von dem Heiligen gegebene Material zu ordnen.

Alle Liturgien besitzen unmittelbar nach der Consecration die Anamnese (unde et memores) und ein Opfergebet. Chrysostomus hingegen erwähnt keines von beiden. Ohne Zweifel aber kennt er sie, denn die erste Oration ist nur die Ausführung der Worte: „Thuet dieses zu meinem Andenken", und die zweite setzt die so oftmalige und starke Betonung des eucharistischen Opfers voraus, „das auch wir jetzt darbringen".

Die dritte Oration, welche sich in den morgenländischen Liturgien an diese beiden anschliesst, ist die Epiklese, deren Chrysostomus in den Worten gedenkt: Welche Reinigkeit und Frömmigkeit wird von dem Priester gefordert, „da er den h. Geist anruft und das furchtbare Opfer vollendet und den allen gemeinschaftlichen Herrn beständig berührt." [2]) Ferner sagt er:

[1]) *Οὐκ ἄλλην θυσίαν καθάπερ ὁ ἀρχιερεὺς τότε, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ἀεὶ ποιοῦμεν, μᾶλλον δὲ ἀναμνήσων ἐργαζόμεθα θυσίας.* Ad Hebr. h. 17. n. 3. p. 169. a. t. XII.

[2]) *Ὅταν δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καλῇ καὶ τὴν φρικωδεστάτην ἐπιτελῇ θυσίαν, καὶ τοῦ κοινοῦ πάντων συνεχῶς ἐφάπτηται δεσπότου.* De sacerd. l 6. c. 4. p. 424. b. t. I.

Digitized by Google

„Du siehst denselben Leib Christi, den die Magier in der Krippe liegen sahen, auf dem Altare, du siehst nicht die Mutter, die ihn auf den Armen hält, sondern den Priester, der dasteht, und den h. Geist mit grosser Fülle über die daliegenden (Gaben) hinfliegend.“ [1]) Die Eingangsworte dieser Stelle verbieten es, an die nicht consecrirten Abendmahls-Elemente zu denken, denn die daliegenden Gaben sind derselbe Leib Christi, den die Magier in der Krippe liegen sahen. Der Priester recitirte also „die Anrufung“ nach der Consecration und der h. Geist kommt in Folge derselben nicht über Brod und Wein herab, um sie zum Leibe Christi zu machen, sondern er fliegt über die bereits verwandelten Elemente dahin. Wozu? wird man fragen. Die Antwort gibt das nachstehende Citat. „Der Priester verrichtet ein langes Gebet, nicht damit eine von oben herabgesandte Flamme (wie bei Elias) die daliegenden (Gaben) verzehre, sondern damit die Gnade auf das Opfer herabfalle und durch dasselbe die Seelen Aller entzünde und sie glänzender, als durch Feuer geläutertes Silber, mache“. [2]) Der h. Geist bewirkt also die Entzündung und Reinigung der Seelen durch seine Herabkunft auf das Opfer. Jedoch auch auf das Opfer wirkt er ein, aber nicht um Brod und Wein zu verwandeln, das geschieht durch Christus vermittelst der Einsetzungsworte, sondern, um demselben die Gabe der Heiligung mitzutheilen und so durch dasselbe die Seelen zu heiligen. In dieser Weise verstehen wir das Vollenden des Opfers (*τὴν φρικωδεστάτην ἐπιτελῇ θυσίαι*) [3]) und das Berühren der daliegenden (Gaben) (*ἅψεσθαι τῶν προκειμένων*) in der Stelle: „Wenn der Priester vor dem Altare steht, die Hände zum Himmel erhoben, und den h. Geist ruft zu kommen und die daliegenden (Gaben) zu berühren“ [4]). Es mag das Manchem sonderbar erscheinen, weil der Leib Christi doch an sich heiligend wirkt. Allein Chrysostomus sagt, wenn der h. Geist zugegen sei, müsse auch Christus zugegen sein. [5]) Wo nämlich Eine Hypostase der Trinität gegenwärtig ist, ist die ganze Trinität gegenwärtig; denn sie ist an sich (*πρὸς ἑαυτήν*) unzertrennlich. [6]) Kurz, die Väter schreiben alle Werke Gottes ad extra allen drei

---

[1]) Ad I. Cor. h. 24. n. 5. p. 218. c. t. X.

[2]) *Ἀλλ' ἵνα ἡ χάρις ἐπιπεσοῦσα τῇ θυσίᾳ δι' ἐκείνης τὰς ἁπάντων ἀνάψῃ ψυχὰς καὶ ἀργυρίου λαμπροτέρας ἀποδείξῃ πεπυρωμένου.* De sacerd. l. 3. c. 4. p. 383. a. t. I.

[3]) De sacerd. l. 6. c. 4. p. 424.

[4]) De coemeterio et cruce, n. 3. p. 401. d. t. II. Cyrill v. J. erklärt *ἅπτεσθαι* durch den Satz: *πάντως γάρ, οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται.* Catech. myst. 5. n. 7.

[5]) Selbstverständlich gilt dieses auch vice versa.

[6]) Ad Roman. h. 13. n. 8. p. 569. e. t. IX.

Digitized by Google

Personen zu und unter dieser Voraussetzung ergibt sich die obige Annahme von selbst. [1])

Bezüglich des Ritus ist noch beizufügen, dass die Epiklese der Priester allein mit zum Himmel erhobenen Händen sprach.

Sehr schwierig ist es, der Exomologese den richtigen Platz anzuweisen. Chrysostomus erwähnt zwar ein in der Messe der Gläubigen verrichtetes Schuldgebet, alles Uebrige lässt er aber im Dunkeln. „Mit Furcht", sagt er, „lasset uns hinzutreten, Dank sagen, unsere Sünden bekennend niederfallen, unsere Vergehen beweinen, inständige Gebete zu Gott schicken und so uns selbst reinigend dem Könige der Himmel nahen." [2]) Diese Worte lassen sich sehr allgemein als Ermahnung, die Gläubigen sollen mit reumüthigem Herzen communiciren, fassen. Der Heilige spricht jedoch an diesem Orte von dem andächtigen Hören der Messe und der dadurch bewirkten Vorbereitung auf die Communion. Auf derselben Seite sagte er: „Nehmet die vorgesetzte Speise mit Ehrfurcht und Schweigen, da selbst die Engel mit Furcht und Zittern gegenwärtig sind. Denn zu dieser Zeit (*κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν*) muss dein Geist voll ruhiger Sammlung sein. Darum lasset uns mit Furcht hinzutreten, Dank sagen, unsere Sünden bekennen etc." Dieser Zusammenhang lehrt, dass wie das Danksagen, so auch das Sündenbekennen in der Messe der Gläubigen vorkam und Chrysostomus darum ein in derselben verrichtetes Schuldgebet im Auge hat.

Deutlicher tritt dieses in den Worten hervor: „Mit Zittern sollen wir den Lobgesang der Engel sprechen, mit Furcht dem Schöpfer die Exomologese machen und durch sie Verzeihung der Sünden erbitten." [3]) Daraus folgt nämlich, dass, wenn das Volk in der Liturgie das Trisagion recitirte, es in derselben auch ein Gebet um Verzeihung der Sünden verrichtete. Allerdings erwähnt der Heilige dieses Gebet selten und nur vorübergehend, das berechtiget jedoch nicht, seine Existenz in der Liturgie zu läugnen. Nur das wird man daraus schliessen dürfen, dass es in der antiochenischen Liturgie weder umfangreich war, noch bedeutend hervortrat. Damit stimmt auch die clementinische Liturgie überein, die eine kurze Bitte um Vergebung der Sünden sowohl mit der Epiklese, als mit der Oration unmittelbar vor der Communion verbindet. Wie es sich bezüglich der Zeit seiner Verrichtung in der antiochenischen Liturgie verhält, lassen wir dahin gestellt.

---

[1]) In dieser Weise erklären wir auch die Worte In Joan. h. 45. n. 2. p. 264. a. t. VII. und De resurrectione n. 8. p. 436. c. t. II.

[2]) In diem natalem D. N. J. Ch. n. 7. p. 365. c. t. II.

[3]) *Φόβῳ τε τὴν ἐξομολόγησιν τῷ κτιστῇ ποιεῖσθαι καὶ διὰ ταύτης συγγνώμην τῶν ἐπταισμένων αἰτεῖσθαι.* In Oziam. h. 1. n. 2. p. 97. b. t. VI.

Digitized by Google

§. 52.

Fürbitten und Vater unser.

Nach der Consecration und Epiklese, „während das Opfer dalag", dankte der Priester für den „Erdkreis, für die, welche vor uns waren, für die jetzt Lebenden, für die früher Geborenen, für die nach uns Kommenden." [1]) Dem Worte „danken" zufolge gehörte dieses Gebet zur Eucharistie im weiteren Sinne. Dass es aber kein Dankgebet, sondern ein Bittgebet war, zeigt sowohl das Nachfolgende, als das Wort des Chrysostomus: „Zuerst sollen wir zu Gott Hymnen emporsenden und für die Wohlthaten danken, dann bitten und dann wieder danken für das, was wir empfangen haben" [2]). Man erkennt hieraus wiederum die Gleichförmigkeit der Liturgie zu allen Zeiten und an allen Orten. Wie schon Justin [3]), so lässt im Morgenlande Cyrill v. J., Basilius, Gregor v. Nyssa, im Abendlande Ambrosius und Augustinus dem Dankgebet ein Bittgebet folgen. Dasselbe begreift die Fürbitten oder Memento für die Lebenden und Verstorbenen in sich.

Diese Fürbitten waren aber auch ein Opfergebet, durch welches die Früchte des Opfers Christi den Lebenden und Verstorbenen zugewendet wurden. „Denn voll Vertrauen auf den, der als gemeinschaftliches Sühnungsopfer des Erdkreises auf dem Altare lag, wurde zu dieser Stunde für den Erdkreis und, mit den zugleich genannten Martyrern, Confessoren und Priestern, für die Verstorbenen gebetet. Denn Ein Leib sind wir alle, wenn auch die einen Glieder leuchtender sind, als die andern, und es ist möglich, ihnen allseitig Verzeihung zu verschaffen durch Gebete, durch die für sie dargebrachten Gaben, durch die, welche mit ihnen genannt werden." [4]) Darum ersuchten die Gläu-

---

[1]) *Διὸ δὴ καὶ ὁ ἱερεὺς ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης, ὑπὲρ τῶν προτέρων, ὑπὲρ τῶν νῦν, ὑπὲρ τῶν γεννηθέντων τῶν ἔμπροσθεν, ὑπὲρ τῶν μετὰ ταῦτα ἐσομένων εἰς ἡμᾶς εὐχαριστεῖν κελεύει τῆς θυσίας προσκειμένης ἐκείνης.* In Matth. h. 25. n. 3. p. 311. b. t. VII.

[2]) *Διὰ τούτων παιδεύουσα τὸν ἀκροατὴν πρότερον ὕμνους ἀναφέρειν εἰς τὸν θεὸν καὶ εὐχαριστεῖν ἐφ' οἷς εὐπέπονθε, καὶ τότε ἅπερ βούλεται αἰτεῖν, καὶ πάλιν εὐχαριστεῖν ἐφ' οἷς ἂν λάβοι.* In psl. 5. n. 4. p. 35. a. t. V.

[3]) Cf. Probst, Liturgie der ersten Jahrh. S. 112 u. 113. Selbst darin stimmt Justin mit den späteren Vätern überein, dass er von diesem Gebete aussagt, es werde mit Glauben (*διὰ πίστιν*) verrichtet, während diese dafür das Wort Vertrauen (*παῤῥησία*) gebrauchen.

[4]) *Καὶ γὰρ τὸ κοινὸν τῆς οἰκουμένης κεῖται καθάρσιον· διὰ τοῦτο θαῤῥοῦντες ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης δεόμεθα τότε καὶ μετὰ μαρτύρων αὐτοὺς καλοῦμεν, μετὰ ὁμολογητῶν, μετὰ ἱερέων. καὶ γὰρ ἓν σῶμά ἐσμεν ἅπαντες . . . καὶ δυνατὸν πάντοθεν συγγνώμην αὐτοῖς συναγαγεῖν ἀπὸ τῶν εὐχῶν, ἀπὸ τῶν ὑπὲρ αὐτῶν δώρων, ἀπὸ τῶν μετ' αὐτῶν καλουμένων.* Ad I. Cor. h. 41. n. 5. p. 393. b. t. X.

Digitized by Google

bigen auch die Priester um das Gebet für die Verstorbenen, „damit (so sagten sie) sie zur Ruhe gelangen und einen gnädigen Richter finden". [1]) „Klagen helfen den Verstorbenen nichts, ruft Chrysostomus den Antiochenern zu, sondern bringet für sie gute Werke, Almosen und Opfer dar, die ihnen Erleichterung verschaffen." [2]) Dieses geschah jedoch blos für die im Glauben Abgeschiedenen, denn die Katechumenen wurden dieses Trostes nicht gewürdiget. [3]) Um so weniger solche, die von der Kirche völlig getrennt waren; von einer Zuwendung der Früchte des Opfers an solche weiss das Alterthum nichts. Sodann ist die Darbringung des Messopfers für die Verstorbenen uralt. „Nicht vergebens", sagt Chrysostomus, „ist von den Aposteln das Gesetz gegeben worden, der Abgeschiedenen in den furchtbaren Mysterien zu gedenken. Denn sie wussten, dass dieses ihnen grossen Gewinn und vielen Nutzen bringe. Wenn nämlich das ganze Volk mit ausgebreiteten Händen dasteht, wenn der Chor der Priester, und das furchtbare Opfer daliegt, wie sollten wir da betend Gott nicht günstig für sie stimmen"? [4]) Wie man derartigen Zeugnissen gegenüber die Fürbitten der Messe für eine spätere „Zuthat" erklären mag, ist unbegreiflich. Denn die Einrede der Uebertreibung oder der Unwissenheit von Seiten des Heiligen lässt sich nicht machen, da Tertullian zweihundert Jahre früher der Opfer für die Verstorbenen gedenkt und ihre Darbringung eine alte Gewohnheit nennt. [5])

Von der Würde des Priesterthums handelnd, sagt der Heilige ferner: „Der, welcher für eine ganze Stadt, was sage ich Stadt, welcher für den ganzen Erdkreis Vertreter ist und bittet, Gott möge den Sünden Aller gnädig sein, nicht blos der Lebenden, sondern auch der Abgeschiedenen, von welcher Frömmigkeit muss er sein? Ich glaube, weder das Vertrauen (*παῤῥησίαν*) des Moses noch des Elias genüge zu solchem Bittgebete. Wie, wenn ihm die ganze Welt anvertraut und er der Vater Aller wäre, tritt er vor Gott hin mit der Bitte, dass die Kriege überall ausgelöscht, die Unruhen gestillt werden. Um Frieden, Fruchtbarkeit, schnelle Entfernung aller irgendwie drohenden Uebel, sowohl privaten als allgemeinen, bittet er (*αἰτῶν*). Alle diese aber, für die er bittet, muss er doch überra-

---

[1]) In Matth. h. 32. n. 4. p. 361. e. t. VII.

[2]) In Joann. h. 62. n. 5. p. 374. d. t. VII. Statt Opfer steht l. c. p. 375. a. „Liturgien", so dass das eine Wort das andere erklärt.

[3]) Ad Philipp. h. 3. n. 4. p. 218. a. t. XI.

[4]) *Οὐκ εἰκῇ ταῦτα ἐνομοθετήθη ὑπὸ τῶν ἀποστόλων, τὸ ἐπὶ τῶν φρικτῶν μυστηρίων μνήμην γίνεσθαι τῶν ἀπελθόντων . . . πῶς οὐ δυσωπήσομεν ὑπὲρ τούτων τὸν θεὸν παρακαλοῦντες*; Ad Philipp. 3. n. 4. p. 217. f.

[5]) Text de corona c. 3.

Digitized by Google

gen, wie es sich für den Vorsteher den Untergebenen gegenüber geziemt. Wenn er aber selbst den h. Geist anruft und das furchtbare Opfer vollzieht und den Allen gemeinschaftlichen Herrn beständig berührt, welche Stellung, sage mir, werden wir ihm anweisen? . . . Bedenke nämlich, wie die Hände, die solchen Dienst verrichten, beschaffen sein müssen, wie die Zunge, die solche Worte ausspricht." [1]) Unstreitig ist hier von einem Gebete die Rede, das der Priester für Lebende und Verstorbene mit Vertrauen verrichtet, durchweg Indicien für das Fürbittengebet. Es unterläge darum nicht einmal einem Zweifel, dass der Heilige die Memento nach der Consecration im Auge hat, wenn es nicht hiesse *ὅταν δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καλῇ*. Diese Worte scheinen nämlich anzudeuten, die Epiklese sei den Memento in der Messe gefolgt, eine Annahme, die allen Liturgien widerspricht. Gingen darum die obigen Bitten der Epiklese voran, so würde der Goldmund unter denselben die oratio pro fidelibus verstehen, eine Annahme, mit der sich die angegebenen Indicien für das Fürbittengebet nicht vertragen. Wir glauben desshalb, dass der Heilige nicht die Zeitfolge der Gebete angeben, sondern die Steigerung in der hohen Würde der Gebete ausdrücken wollte, wie dieses auch die eingestreuten Bemerkungen über den erforderlichen religiösen Zustand des Celebrans zeigen. Unter dieser Voraussetzung musste er aber den Memento die Epiklese folgen lassen. Endlich reihen sich dann auch die Eingangsworte dieser Stelle: „Gott möge den Sünden Aller gnädig sein", sachgemäss an die vorhergehende Exomologese an.

2. Die Fürbitten schlossen wohl in Antiochien mit der Recitation des Vater unser, denn als Bittgebet gehört es zu ihnen, wenn demselben nicht bestimmte Aussagen einen anderen Platz anweisen. Der Goldmund äussert sich aber über den Ort, welchen es in der Liturgie einnimmt, nicht, obwohl er es als Bestandtheil der Messe kennt. Die betreffenden Stellen lauten: „Christus hat uns befohlen, in den Gebeten das gemeinschaftliche Gebet zu verrichten (*ἐν ταῖς εὐχαῖς κοινὴν ἐπέταξε ποιεῖσθαι τὴν εὐχήν*) und die ganze Kirche soll wie eine Person sagen: Vater unser etc." [2]) Ferner: „Wenn wir den Feinden verzeihen, können wir mit reinem Gewissen zum h. Tische treten und jene mit dem Gebete verbundenen Worte mit Vertrauen (*παῤῥησίας*) aussprechen. Die Eingeweihten verstehen das Gesagte." [3]) Die mit dem Gebete verbundenen Worte enthalten, wie der Zusammenhang lehrt, die Bitte: Vergib uns etc. Das Vater

[1]) De sacerdot. l. 6. c. 4. p. 424. b.
[2]) In psl. 112. n. 1. p. 287. e. t. V.
[3]) In Genes. h. 27. n. 8. p. 268. b. t. IV.

Digitized by Google

unser kam also „in den Gebeten", d. h. in der Messe der Gläubigen vor und zwar vor der Communion. Dasselbe wurde nicht blos von dem Priester, sondern von der ganzen Gemeinde gesprochen.

Den Schluss des Vater unser bildete eine Doxologie, denn „am Ende des Gebetes (τῷ τέλει τῆς προσευχῆς) weist er uns auf Gottes Reich, Macht und Herrlichkeit hin, indem er sagt: Denn dein ist das Reich und die Macht und die Herrlichkeit in alle Ewigkeit. Amen." [1]) Diese Formel stand in dem Codex der h. Schrift, dessen sich der Heilige bediente, denn in der 19. Homilie zum Matthäus-Evangelium, in der er dieses Evangelium Vers um Vers erklärt, führt er sie gleichfalls an. Das schliesst aber nicht aus, dass sie zugleich die Schlussformel des Dankgebetes war. Im Gegentheil kam sie nach unserer Ansicht dadurch in den Text der h. Schrift, dass sie, anfänglich Schlussformel des Canon, von unkundigen Abschreibern als Bestandtheil des von dem Herrn gelehrten Gebetes angesehen und dem Text der Evangelien beigefügt wurde. Seit den Tagen des Apostels Paulus hat nämlich das vom Bischof verrichtete Dankgebet mit einer Doxologie geschlossen, welche das Volk mit Amen beantwortete. Weil aber manche Kirchen das Vater unser später, d. h. in einer Zeit in die Liturgie aufnahmen, in welcher man die Doxologie „Dein ist das Reich etc." als einen Bestandtheil des Vater unser betrachtete, erhielten sie als Schluss des Dankgebetes zwei Doxologien.

§. 53.

Benediction, Brodbrechung und Communion.

Die morgenländischen Messen besitzen nach dem Dankgebete eine von dem Priester dem Volke ertheilte Benediction, welche die clementinische Liturgie mit dem Grusse: Pax vobiscum, und dem Responsorium: Et cum spiritu tuo, beginnt. Dem conform bemerkt Chrysostomus: „Die Priester fangen die Segenstheilung damit an, dass sie zuerst den Frieden wünschen." [2]) Die Friedenstheilung fand, wie beim Beginne der Liturgie und Predigt, so auch dann statt, „wenn der Priester für die Gläubigen betete. Denn sie antworteten ihm: „und mit

[1]) De angusta porta. n. 5. p. 32. a. t. III.

[2]) Contra Jud. orat. 3. n. 6. p. 614. d. t. I. Ὅταν εὐλογῇ, εἰρήνη πᾶσιν. (Ad Coloss. h. 3. n. 3. p. 348. c. t. XI.) Nach diesem Segenswunsche spricht der Diacon laut der clem. Liturgie die ‚catholica' (cf. S. 172), welcher die Benediction folgt.

Digitized by Google

deinem Geiste" nicht blos, wenn er zu ihnen sprach, und nicht blos, wenn er für sie betete (*οὐδὲ εὐχομένῳ ὑπὲρ ὑμῶν.*)" [1] Ich will nun nicht behaupten, dass der Heilige unter diesem Gebete die in Rede stehende Benediction versteht, aber die Aufmerksamkeit möchte ich doch auf diese, wenn auch schwache Spur lenken. Vielleicht weiss ein Anderer die Sache besser aufzuklären.

Unmittelbar vor der Communion wurde in der Liturgie das Brod gebrochen. „Warum", fragt Chrysostomus, „fügt der Apostel bei, welchen wir brechen? Dass dieses in der Eucharistie geschieht, kann man sehen. Am Kreuze wurde ihm kein Bein gebrochen; beim Opfer duldet er das für dich, um alles zu erfüllen." [2] Weil nach dem alten Ritus die Partikel für die Gläubigen von der grossen Hostie abgebrochen wurde, musste es eine Brodbrechung geben. Ob aber dieselbe schon in den Tagen des Heiligen mit einem gewissen Ceremoniell versehen war, lässt sich der citirten Stelle nicht entnehmen. Wahrscheinlich war es noch nicht der Fall, da er blos von „sehen" spricht.

Die Worte Matth. 14. 35 und 36 erklärend, sagt Chrysostomus den Antiochenern, wie sie die Communion empfangen sollen. „Lasset auch uns den Saum seines Kleides berühren, noch mehr, wenn wir wollen, können wir ihn ja ganz besitzen, denn sein Leib liegt jetzt vor uns, nicht nur das Kleid, sondern auch der Leib, und nicht nur, um ihn zu berühren, sondern, um ihn zu geniessen und gesättigt zu werden. Lasset uns jetzt mit Glauben hinzutreten, denn jeder von uns ist krank. Und wenn die, welche den Saum seines Kleides berührten, eine so grosse Kraft erhielten, um wie viel mehr die, welche ihn ganz besitzen? Man empfange ihn so, wie wenn man zu Christus selbst hinginge. Was liegt nämlich daran, wenn du seine Stimme nicht hörst! Du siehst ihn ja vor dir liegen. Doch auch seine Stimme hörst du, da er selbst durch die Evangelisten spricht. Glaubet darum, es werde jetzt jenes Geheimniss gefeiert, bei welchem er selbst zu Tische lag. Wenn du den Priester siehst, der dir (den Leib) reicht, so glaube nicht, dass das der Priester thue, sondern dass die ausgestreckte Hand die Christi sei . . . Höret also, Priester und Laien, wessen wir gewürdiget werden. Sein heiliges Fleisch gab er uns zur Speise, sich selbst, den Geopferten, gab er." [3]

In dieser Stimmung sollten die Gläubigen hinzutreten. Der Priester aber erhob das consecrirte Brod mit den Worten: „Das Heilige den Heiligen", worauf das Volk antwortete: „Einer

---

[1]) De pentecost. h. 1. n. 4. p. 463. b. t. II.
[2]) Ad I, Cor. h. 24. n. 2. p. 213. d. t. X.
[3]) In Matth. hom. 50. n. 2 u. 3. p. 517. t. VII.

Digitized by Google

ist heilig, Einer Herr, Einer Jesus Christus, zur Ehre Gottes des Vaters, gelobt in Ewigkeit. Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden, in den Menschen guter Wille. Hosanna dem Sohne Davids, gelobt, der da kommt im Namen des Herrn, Gott der Herr ist uns erschienen, Hosanna in der Höhe." Diesen Ritus der clementinischen Liturgie kennt auch Chrysostomus, wie die folgenden Citate zeigen. „Christus gibt uns in der Kirche nicht Wasser (wie der Samariterin), sondern das Heilige den Heiligen (*τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*)." [1]) Von der Communion redend, bemerkt er ferner: „Muss man nicht sagen, der habe ein Herz von Stein, der glaubt, zu dieser Zeit auf der Erde zu stehen und nicht mit den Engeln zu frohlocken, mit welchen er jenen mystischen Hymnus emporsandte, mit welchen er Gott jene Siegesode sang . . . Und du gehst weg, da Christus gegenwärtig ist, die Engel dastehen, deine Brüder noch in die Mysterien eingeführt werden (*τῶν ἀδελφῶν σου μυσταγωγουμένων ἔτι*)." [2]) In diesem Zusammenhange glauben wir diese Stelle um so mehr auf die Worte: Einer ist heilig etc. beziehen zu dürfen, als die Liturgien des Jacobus, Marcus, Basilius das genannte Responsorium einen Lobgesang der Engel nennen. Einen noch höheren Grad von Wahrscheinlichkeit erhält diese Annahme durch Folgendes. „Sage mir, spricht Chrysostomus, wenn Jemand zum Essen eingeladen, sich zu Tische setzt und doch nicht isst, beleidigt der den Gastgeber nicht mehr, als wenn er gar nicht gekommen wäre? So auch du; du warst zugegen, hast den Hymnus gesungen und doch am Tische nicht Theil genommen. Du sagst, ich bin es nicht würdig. Dann bist du aber auch der Gemeinschaft in den Gebeten nicht würdig, denn nicht nur durch die daliegenden Gaben, sondern auch durch diese Oden kommt überall der Geist herab." [3]) Der Hymnus, den der Betreffende sang, stand offenbar in unmittelbarer Verbindung mit der Communion. Denn Chrysostomus sagt, der ganzen Handlung habe er beigewohnt, die Kirche nicht vor der Communion verlassen, sondern selbst den Hymnus gesungen und doch nicht communicirt. Bei der Communion wurden nämlich die Thüren geöffnet, die von dem Friedenskusse an geschlossen waren, und Viele entfernten sich. „Soll ich euch sagen, ruft er aus, woher die Unruhe und der Lärm entsteht? Weil wir nicht während der ganzen Zeit (der Messe) die Thüren schliessen, sondern dulden, dass ihr vor der letzten Danksagung

---

[1]) In Matth. h. 7. n. 6. p. 114. a.
[2]) De baptismo Christi. n. 4. p. 374. d. t. II.
[3]) Ad Ephes. h. 3. n. 5. p. 23. d. t. XI.

Digitized by Google

weggehet.“ [1]) Diese Worte sind auch darum beachtenswerth, weil man aus denselben erkennt, dass das Messopfer nicht in dem Empfange des Abendmahles, sondern in der von der Oblation bis zur Communion vollzogenen Opfer-Handlung bestand. Chrysostomus führte auch das Oeffnen der Thüren bei der Communion nicht ein, sondern duldete es blos als eine hergebrachte Sitte.

Die Eucharistie sollten die Diaconen Keinem reichen, der als unwürdig bekannt war. Darin bestand ihre Würde und nicht darin, dass sie in einer weissen und glänzenden Tunika (*χιτωνίσκον*) einhergingen. [2]) Darnach könnte es scheinen, als ob die Diaconen die Eucharistie gereicht hätten. Weil dieselbe jedoch nach der obigen Stelle [3]) von dem Priester gespendet wurde und es in der alsbald anzuführenden Stelle heisst, die Priester blieben stehen und warteten, bis Alle communicirt hatten, so scheinen die Diaconen blos die Aufgabe gehabt zu haben, die Unwürdigen vom Altare abzuhalten. Die Communion wurde selbstverständlich unter beiden Gestalten gereicht und Alle tranken aus Einem Kelche. „Ein Tisch steht für Alle da, derselbe Trank wird Allen aus einem und demselben Kelche zu Theil. Weil der Vater aufrichtige Liebe in uns erwecken wollte, hat er befohlen, dass wir aus einem und demselben Kelche trinken.“ [4]) Der Empfänger der Eucharistie musste nüchtern sein, denn so ist „das Fasten“ der folgenden Stelle zu verstehen. „Du fastest zwar vor dem Empfange der Communion, nach derselben verlierst du aber alles durch Unmässigkeit.“ [5]) So lange nicht Alle communicirt hatten, „wurden die daliegenden Gaben nicht weggenommen, sondern die Priester blieben stehen und warteten auch auf den Geringsten.“ [6]) Die alte Sitte, der zufolge alle Anwesenden communicirten, war in den Tagen des Chrysostomus in Antiochien bereits in Abgang gekommen. Oftmals beklagte er sich, dass Manche blos einmal im Jahre zum Tische des Herrn nahen. Die Einen besuchten den Gottesdienst gar nicht, die Andern verliessen die Kirche vor Beginn der Messe der Gläubigen oder bei der Communion, und wieder Andere waren zwar anwesend, enthielten sich aber der Communion. Die, welche am Schlusse des Mahles die Dankode nicht darbrachten, vergleicht der Heilige mit Judas,

---

[1]) *Ὅτι οὐ διὰ παντὸς ὑμῖν τὰς θύρας ἀποκλείομεν, ἀλλὰ συγχωροῦμεν πρὸ τῆς ἐσχάτης εὐχαριστίας ἀποπηδᾶν καὶ ἀναχωρεῖν οἴκαδε.* De baptismo Christi. n. 4. p. 374. d. t. II.

[2]) In Matth. h. 82. n. 6. p. 789. d. t. VII.

[3]) Seite 199. Note 3.

[4]) *Ἐξ ἑνὸς ποτηρίου πίνειν ποιήσας ἡμᾶς.* In Matth. h. 32. n. 7. p. 375. a. t. VII.

[5]) Ad I. Cor. h. 27. n. 5. p. 248. c. t. X.

[6]) Oportet haereses esse. n. 4. p. 246. e. t. III.

Digitized by Google

der sich auch vor dem letzten Dankgebet (πρὸ τῆς ἐσχάτης εὐχαριστίας) entfernte.[1]) Denn nach der Austheilung der Eucharistie wurde ein Dankgebet verrichtet, in welchem der Heilige ein Abbild und eine Fortsetzung des Hymnus sieht, den Jesus mit den Jüngern sang, als er auf den Oelberg ging. „Nachdem sie, sagt er, den Lobgesang gesprochen hatten, gingen sie an den Oelberg. Höret es, die ihr bei den Geheimnissen das Schlussgebet nicht abwartet, das ein Symbol von jenen ist.“ [2]) Ueber den Inhalt dieser Oration gibt Chrysostomus keine Nachricht und ebenso wenig über die Entlassung der Versammlung.

VI. Artikel.

Die Liturgie von Constantinopel nach den Schriften von Gregor v. Nazianz und Chrysostomus.

§. 54.

Allgemeines.

Das Bisthum Byzanz gehörte zur Provinz Thracien und sein Bischof stand unter dem Exarchen von Heraklea. Durch Kaiser Constantin zur kaiserlichen Residenz erhoben, trat dieses untergeordnete Verhältniss alsbald zurück und auf der zweiten allgemeinen Synode (381) erhielt der Patriarch von Constantinopel unmittelbar nach dem römischen Papste einen Vorrang der Ehre.

Unter Constantin regierte Bischof Paulus die Kirche von Constantinopel, Kaiser Constantius vertrieb ihn und berief Eusebius von Nicomedien als seinen Nachfolger. Unter diesem Kaiser kamen viele und unter Kaiser Valens alle Kirchen ihrer Residenzstadt in die Hände der Arianer Nach dem Tode des Letzteren sahen sich die Katholiken der Stadt nach einem Führer um. Ihr Blick fiel auf Gregor von Nazianz, der nach dem Tode seiner Eltern und seines Freundes Basilius sich nach Seleucia zurückgezogen hatte. Ungern entsprach er dem Ansinnen und vollzog zuerst in einem Privathause seine priesterlichen Funktionen. Aus diesem Lokale erstand das Kirchlein Anastasia, das in der That die Auferstehungskirche für die Katholiken der Stadt wurde. Das allgemeine Concil von 381 erwählte Gregor zum Bischof von Constantinopel, eine Würde, die er nicht lange bekleidete, denn er zog sich in das Privatleben zurück und Necta-

[1]) De baptismo Christi. n. 4. p. 375. a. t. II.
[2]) In Matth. h. 82. n. 2. p. 784. b.

Digitized by Google

rius trat an seine Stelle. Nach dessen Tode erhielt Johannes Chrysostomus von Antiochien i. J. 397 den bischöflichen Stuhl von Constantinopel. Dieses war in kurzen Umrissen die Lage der Kirche von Constantinopel im vierten Jahrhundert.

2. Die Frage, um die es sich hier handelt, lautet, wie war die Liturgie in dieser Zeit daselbst beschaffen? Positive Nachrichten hierüber fehlen gänzlich. Doch darf man voraussetzen, eine eingebürgerte Liturgie werde weder einfach in Vergessenheit gerathen, noch ohne Grund durch eine neue ersetzt worden sein. Dagegen lässt sich einwenden, weil durch Constantius und Valens die katholischen Kirchen in Constantinopel den Arianern übergeben wurden, habe dieses eine Aenderung oder gar ein Aufhören des ehemaligen katholischen Gottesdienstes bewirkt. Allein Katholiken waren immer noch in der Stadt, wie die Berufung Gregors constatirt, und diese werden, das ist psychologisch sicher, um so zäher und treuer das alte Erbe fest gehalten haben. Sodann waren die Arianer, nach der ausdrücklichen Bemerkung des Sozomenus,[1]) noch nicht förmlich von der Kirche getrennt und bedienten sich darum der katholischen Liturgie. Wenn sie dieselbe auch durch Interpolation arianischer Sätze über das Verhältniss der drei göttlichen Personen zu fälschen suchten, so liessen sie doch das eucharistische Opfer, die Eintheilung der Messe in missa catechumenorum et fidelium, das Wesen der Gebete (Bitt- und Lobgebete), wie ihre Aufeinanderfolge unangetastet. Kurz, nach Wesen und Ritus gebrauchten die Arianer in Constantinopel die daselbst übliche alte byzantinische Messe. Damit erreichten sie zugleich den Zweck, das Volk über ihren Abfall von der Kirche zu täuschen, wie das Irenäus schon von den Gnostikern sagt.

In einem ähnlichen Verhältnisse stand Gregor v. Nazianz zu der byzantinischen Liturgie, sofern nicht anzunehmen ist, er habe bei seiner Ankunft in Constantinopel die Katholiken durch liturgische Neuerungen misstrauisch machen und seiner Wirksamkeit Hindernisse bereiten wollen. Zudem standen die Exarchien (Provinzen) Asia proconsularis mit Ephesus als Metropolis, Pontus mit Cäsarea in Cappadocien und Thracien mit Heraklea, später Constantinopel, schon vor dem Concil von Nicäa (325) in einer solchen Verbindung miteinander, dass der Cappadocier Gregor Naz. in Constantinopel eine Liturgie vorgefunden haben wird, die mit seiner heimathlichen übereinstimmte. Die Bestätigung dessen liegt in dem Verhältnisse der in Cappadocien gehaltenen oratio VI und der in Constantinopel von Gregor vorgetragenen oratio XXXVIII (cf. §. 56). Beide Predigten enthalten zusammen-

[1]) Sozom. h. e. l. 2. c. 32.

Digitized by Google

gehörende, weil sich ergänzende Aeusserungen über das liturgische Dankgebet. Die orat. VI theilt nämlich den Anfang und die orat. XXXVIII. den Schluss dieses Gebetes mit. Ferner findet das diesem Schlusse Vorhergehende und kurz Angedeutete, in der orat. VI. eine breitere und deutliche Ausführung. Wenn man endlich die in beiden Reden enthaltenen Angaben mit einander verbindet, so liefern sie ein Bild des Dankgebetes, das nicht nur mit dem der A. C. l. 8. c. 12 übereinstimmt, sondern auch die Uebereinstimmung der byzantinischen und cappadocischen Liturgie beglaubiget. Denn da das Dankgebet ein ebenso wichtiger, als umfassender Bestandtheil der Liturgie ist, so lässt sich mit Recht aus der Aehnlichkeit dieses Gebetes in Constantinopel und Cappadocien auf die Aehnlichkeit der ganzen Liturgie in beiden Provinzen schliessen.

Die Liturgie, welche Gregor Naz. in Constantinopel feierte, war demnach die byzantinisch-cappadocische und es lag ihm um so ferner, liturgische Aenderungen zu treffen, als er anfänglich in Constantinopel als einfacher Priester wirkend, dazu nicht berechtigt war, seine Wirksamkeit als Bischof aber kaum ein Jahr währte.

Chrysostomus war zwar in der Lage, die Liturgie in Constantinopel zu ändern, obwohl dieses sehr unwahrscheinlich ist. Die Feinde, welche schon i. J. 403 seine Verbannung bewirkten, hätten ohne Zweifel jede liturgische Aenderung als Anklage gegen ihn benützt, da sie, obwohl mit Unrecht, ihm vorwarfen, er habe Einigen, die nicht nüchtern waren, die Communion ertheilt. Im Jahre 404 als Bischof abgesetzt und das zweite Mal verbannt, starb er a. 407 in Cucusus.

Obwohl demgemäss eine durch Chrysostomus bewirkte Reform der byzantinischen Liturgie sehr unwahrscheinlich ist, besitzen wir doch eine liturgia s. Chrysostomi. In ihrer jetzigen Gestalt ist sie jedoch in oder nach dem fünften Jahrhundert entstanden. Das gilt hauptsächlich von ihrem ersten bis zur Consecration sich erstreckenden Theile, in welchem, nach meinem Urtheile, blos das Gebet über die Katechumenen ein Ueberbleibsel aus der byzantinischen Liturgie sein mag. Dasselbe scheint mit den der Consecration folgenden Gebeten, der Anamnese, dem Opfergebete, theilweise der Epiklese und dem Fürbittengebete der Fall zu sein. Hierauf und auf den Schluss dieser Liturgie gehe ich im Folgenden ein. Leider vermochte ich sichere Resultate nicht zu erzielen, aber ich glaubte, der Anfang müsse einmal gemacht werden.

Digitized by Google

§. 55.

Von der Lesung bis zum Dankgebet.

Ueber die Bestandtheile der byzantinischen Katechumenenmesse äussert sich Gregor Naz. nicht direkt, sie lassen sich aber aus dem Spott nachweisen, mit dem er die Nachäffung der christlichen Gebräuche geisselt, welche Kaiser Julian in sein restaurirtes Heidenthum übertrug. Er führte nämlich die Lesung heidnischer Dogmen und ihre moralische und dogmatische Auslegung (Predigt) ein, wie die Art und Weise, die Gebete (*εὐχαί*) wechselseitig zu verrichten, die Bestrafung der Sünder . . . überhaupt das bei uns Uebliche. [1]) „Wenn das Theater bereitet ist, werden die Bücher aufgerollt. Willst du, fragt Gregor den Apostaten, die Theogonien des Hesiod und die Gedichte des Orpheus lesen lassen? Solches wird oft den verehrten Zuhörern der Theologie beigebracht und sofort allegorisch und monströs erklärt, bis die jeder soliden Basis ermangelnde Rede ins Absurde geräth.“ [2])

Den Lesungen folgten demnach in dem christlichen Gottesdienste Psalmen (Orpheus) und die Predigt oder Erklärung des Vorgelesenen. Weil Julian in jungen Jahren selbst noch die h. Schriften als Lector vorlas (1. c. n. 97. p. 130), so recitirte man die h. Schriften. Ferner werden weder die Psalmen, noch der Gruss: Friede mit euch, nebst der Antwort: und mit deinem Geiste, Gebete (*εὐχαί*) genannt, desshalb sind die oben citirten wechselseitigen Gebete des christlichen Gottesdienstes auf das Kyrie eleison in den Gebeten über die Katechumenen und Gläubigen oder auf die das Dankgebet einleitenden Worte (Sursum corda etc.) zu beziehen. Sie hat wohl auch Gregor im Auge, wenn er von seiner Mutter Nona sagt, man habe ihre Stimme in den h. Versammlungen nie gehört, ausser bei dem Sprechen der nothwendigen und mystischen Worte. [3]) Denn für diese Responsorien eignen sich die Worte „nothwendig und mystisch“ vor allen anderen.

2. Das Nähere über den Anfang der byzantinischen Liturgie berichtet Chrysostomus. Wenn sich der Bischof zur Feier der-

---

[1]) Greg. Naz. orat. 4. n. 111. p. 138.

[2]) Greg. l. c. n. 115. p. 141. Weil Gregor v. Nyssa bemerkt, „in jeder Kirche wird Moses und das Gesetz, die Psalmodie und Alles, was zum alten und neuen Bunde gehört, verkündiget“ (In ecclesiast. hom. 1. p. 375 a.), so darf dieses nicht nur auf die Kirchen Cappadociens, sondern gemäss dem nachfolgenden Citate aus Chrysostomus auch auf die von Constantinopel ausgedehnt werden.

[3]) Greg. orat. 18. n. 9 p. 336.

Digitized by Google

selben in die Kirche begab, nahm er auf der Kathedra Platz und sprach: „Friede Allen", worauf das Volk antwortete: „und mit deinem Geiste." [1]) Sofort begann die Lesung, die zweimal in der Woche stattfand und den Schriften der Propheten, der Apostel und den Evangelien entnommen wurde. [2]) Der Diacon rief mit lauter Stimme: „Lasset uns achtsam sein" (*πρόσχωμεν*), worauf sich der Lector mit den Worten erhob: „Das spricht der Herr." [3]) Zugleich gab er den Verfasser des Buches an, ob ein Prophet oder Apostel oder Evangelist. [4]) Demnach könnte es scheinen, der Lector habe auch das Evangelium gelesen, eine Uebung, welche die Kirche des vierten Jahrhunderts nicht kennt. Das Wort: „man liest" ist jedoch ganz allgemein zu fassen, der, welcher das betreffende Buch las.

Nach der Lesung hielt gewöhnlich der Bischof, auf der Kathedra sitzend, [5]) die Predigt. Das Sitzen ist nämlich das Zeichen der höheren Würde, sofern es ein ‚Bedientwerden', das Stehen aber ein ‚Dienen' andeutet. [6]) Uebrigens „haben nach Chrysostomus auch die Presbyter das Lehramt erhalten, weil sie den Kirchen vorstehen; was der Apostel darum von den Bischöfen sagt, gilt auch von ihnen. Blos durch die Cheirotonie überragen sie dieselben." [7]) Die Predigt selbst begann er mit dem Grusse: „Friede Allen, und du sagst: Und mit deinem Geiste." [8]) Es gab jedoch auch gottesdienstliche Versammlungen, in welchen blos Lesungen ohne Predigt vorkamen: Die Gläubigen sagten nämlich: Was soll ich die Kirche besuchen, wenn ich keinen Prediger höre? Der Heilige antwortet ihnen, „es sei das nicht nothwendig, denn das zu unserem Heile Dienliche stehe klar in der Schrift und bedürfe keiner Erklärung. Sie aber suchen Unterhaltung." [9])

2. In der alten Liturgie folgte der Predigt das Gebet über die Katechumenen, Büsser und Energumenen. Chysostomus übergeht zwar in seinen Schriften einigemal das Gebet über die Katechumenen, wo man eine Erwähnung desselben erwartete. Man darf jedoch daraus nicht schliessen, er kenne es nicht, denn in den zu Antiochia verfassten Schriften gedenkt er desselben in

---

[1]) Chrys. ad Coloss. h. 3. n. 3. p. 348. t. XI.
[2]) Chrys. in acta Apostolor. h. 29. n. 3. p. 229.
[3]) l. c. hom. 19. n. 5. p. 159. In epist. II. ad Thess. h. 3. n. 4. p. 527.
[4]) In epist. ad. Hebraeos. h. 8. n. 4. p. 91.
[5]) l. c. hom. 7. n. 2. p. 75. ad Coloss. h. 3. n. 4. p. 349. e.
[6]) l. c. hom. 18. n. 1. p. 175.
[7]) ad I. Timoth. h. 11. n. 1. p. 604.
[8]) ad Coloss. h. 3. n. 3. p. 347. e.
[9]) In epist. II. ad Thess. h. 3. n. 4. p. 528. b.

Digitized by Google

voller Uebereinstimmung mit dem der Liturgia A. C. (cf. §. 42 S. 161). Sodann besitzt dasselbe auch die Liturgie des Chrysostomus und endlich gab es damals in Constantinopel noch viele Katechumenen. „Als der Zorn Gottes, bemerkt der Heilige, hereinbrach (wahrscheinlich bei einem Erdbeben), drängte sich eine grosse Menge zur Taufe.[1]) Viele Tausende wurden einfach haufenweise und ohne Unterricht getauft.[2]) Aus den letzteren Worten erkennt man klar, dass der Taufe gewöhnlich eine Vorbereitung vorher ging, und da sich die Ungläubigen während der Predigt nicht zu den Katechumenen stellen sollten,[3]) hatten sie wohl einen eigenen Platz in der Kirche. Alles dieses setzt das Bestehen der Katechumenats-Disciplin zu Ende des vierten Jahrhunderts in Constantinopel voraus und darum auch ein Gebet in der Liturgie für sie.

Anders verhält es sich mit dem Gebete über die Büsser und die mit ihnen verwandten Energumenen. Da der Vorgänger des Chrysostomus auf dem Bischofsstuhle zu Constantinopel, Nektarius, den Busspriester und mit ihm die alte Bussdisciplin abgeschafft hatte, wurde über die Büsser die ehemalige Oration in der Liturgie nicht mehr gebetet. Eine solche findet sich auch in der Liturgie des Chrysostomus nicht.

Dem Gebete über die Katechumenen folgte sogleich die oratio pro fidelibus. In den Homilien zu dem Briefe an die Colosser bemerkt der Heilige, „ein frommer Mann habe so, wie es der Apostel (Coloss. 4. 2) verlange, gebetet, sodann das Gebet der Gläubigen (*τὴν εὐχὴν τῶν πιστῶν*) beifügend, aufgehört, gleichsam die Krone und Zusammenfassung in dem Gebete für Alle verrichtend.“ [4]) Jedenfalls ist damit die Existenz des Gebetes der Gläubigen constatirt. Zweitens sieht man, wie sich die Gläubigen auch in ihren Privatgebeten an die liturgischen Orationen anschlossen (cf. S. 41. 134. 149), und drittens verweisen wir auf die S. 174 erörterte Stelle (Ad I Tim. h. 6. n. 1.), da es controvers ist, ob diese Homilien in Antiochien oder Constantinopel gehalten wurden.[5])

Ueber die Entlassung der Katechumenen durch den Diacon gibt eine in den folgenden § aufgenommene Stelle aus Gregor v. Nazianz Aufschluss.

---

[1]) In acta Apostol. h. 41. n. 2. p. 311.

[2]) l. c. hom. 46. n. 3. p. 549. e.

[3]) l. c. h. 1. n. 8. p. 13. a.

[4]) Chrys. ad Coloss. h. 10. n. 3. p. 399.

[5]) In hom. 3. n. 2. in epist. ad Philemonem heisst es: Wenn du zu dem Priester trittst und er sagt: *Ἐλεήσει σε ὁ θεός*. p. 788. Ob sich diese Worte auf die oratio pro fidelibus beziehen, lasse ich dahingestellt.

Digitized by Google

Ueber den Friedenskuss und den Modus der Oblation in Constantinopel spricht sich Chrysostomus, meines Wissens, in den von ihm daselbst verfassten Schriften nicht aus. Die Art und Weise, wie die Liturgie des Chrysostomus die Oblation beschreibt, gehört wahrscheinlich einer späteren Zeit an, obwohl der Goldmund selbst einen neuen Ritus der Opferung andeutet. (S. 178.)

§. 56.

Dankgebet.

Weder Gregor Naz. noch Chrysostomus sprechen sich über das Dankgebet und seine Beschaffenheit bestimmt und klar aus. Andererseits begegnet man in ihren Schriften vielen, mit dem Inhalte dieses Gebetes auffallend übereinstimmenden Stellen, [1]) so dass es sich hauptsächlich um den Nachweis handelt, ob dieselben dem Dankgebete angehören. Gott zu loben und zu danken für die Schöpfung, Regierung und Erlösung der Welt, widersprach der damaligen christlichen Disciplin nicht, wohl aber verbot sie, das Gebet zu offenbaren, das einen bedeutenden Bestandtheil der christlichen Mysterien bildete.

Gregor benützt dieses Gebet, ohne es als solches zu bezeichnen, in der orat. VI de pace. Sein Vater, gleichen Namens, wie er, und Bischof von Nazianz, kam in ein Zerwürfniss mit seiner Gemeinde. Der Sohn stellte den Frieden wieder her und dankte Gott in der genannten Predigt für die Erlangung desselben. „Euerem Wunsche gemäss will ich Worte des Dankes und der Ermahnung sprechen. Der Dank (*εὐχαριστία*) ist ein solcher, wie ihn der Psalmist bezeichnet: Quis loquetur potentias Domini? (psl. 105. 2.) Wer wird aber das Allen gemeinschaftliche Lob den Ohren Aller nahe bringen?“ [2]) Nach einer Abschweifung über die Zustände in Nazianz, kehrt er zu seinem Thema, über den Frieden, zurück und bemerkt, um denselben zu sichern, müsse er durch Gebete und Gründe (*δι' εὐχῶν καὶ διὰ λογισμῶν*) befestiget werden (n. 12).

Als Grund und Vorbild des Friedens führt er zuerst Gott an, „das höchste und schönste Wesen, den über alles Sein Erhabenen, in dem Alles beschlossen ist und aus dem Alles das Sein erhalten hat, welcher der Friede und die Liebe genannt wird.“ Sodann erinnert er an die Engel, welchen nichts ferner liegt, als Streit und Zwietracht. n. 13.

---

[1]) Um nicht gar zu ausführlich zu werden, beschränken wir uns im Folgenden auf Gregor v. Naz. und verweisen auf die von Chrysostomus als Bischof verfasste Schrift: Ad eos qui scandalizati sunt. tom. III. p. 464.

[2]) Greg. orat. 6. n. 8. p. 183.

Digitized by Google

Das ist „das eine Motiv zu Wohlwollen und Eintracht. Das zweite ist die Betrachtung des Himmels und der Erde und die Beachtung der Gesetze der geschaffenen Dinge. Himmel und Erde, Wasser und Land, der ganze Kosmos, verkündigen nämlich Ordnung und Frieden." (n.15.) [1]) Man darf wohl sagen, plötzlich und unvermittelt wendet sich nun die Rede Gregors den Israeliten und ihrer Führung aus Egypten in das gelobte Land zu. (n. 16 und 17.)

In dieser Rede hat Gregor, nach unserer Ansicht, das liturgische Dankgebet zum Vorbild genommen, um dadurch seiner Dankrede mehr Nachdruck zu geben, wie das schon Clemens von Rom den Corinthern gegenüber in seinem Briefe gethan hat. Ist dem aber so, dann lernen wir dadurch den hauptsächlichsten Inhalt des cappadocischen und wohl auch byzantinischen Dankgebetes kennen.

Der erste Grund für diese Annahme ist die Uebereinstimmung der Gregorianischen Rede mit dem Dankgebet der A. C. (l. 8. c. 12). Beide Schriftstücke sind ein Lob- und Dankgebet. Es will kein grosses Gewicht darauf gelegt, aber doch erwähnt werden, dass Gregor seine Friedensrede Eucharistia nennt. Denn dieses Wort erinnerte damals die Gläubigen sowohl an das Mysterium der Eucharistie überhaupt, als an das liturgische Dankgebet. Man kann darum glauben, er habe dieses Wort absichtlich gebraucht, um die Gläubigen schon eingangs der Rede aufmerksam zu machen.

Noch mehr tritt dieses in der durch den Psalmvers gegebenen

---

[1]) Die Stelle lautet: „Weil der Himmel, die Erde, das Meer und der ganze Kosmos, dieser grosse und herrliche Grundstoff (στοιχεῖον) Gottes, welcher Gott verkündiget, in sich ruhig und friedlich in den Grenzen seines Wesens verharrend, sich gegen nichts Anderes erhebt und die von dem Baumeister gezogenen Bahnen nicht überschreitet, ist dieses All der Dinge ein wahrer Kosmos, dessen Schönheit und Herrlichkeit nichts übertrifft. (n. 14.) Die milden, gemischten Jahreszeiten, die allmählich mit einander wechseln und das Herbe der Extreme lindern, werden offenbar zum Wohl der Menschen so gelenkt. Was soll ich sagen von dem Wechsel von Tag und Nacht, von denen der eine zur Arbeit antreibt, die andere durch Ruhe erquickt und erfrischt? Was — von Sonne und Mond und der kreisenden Ordnung der zahllosen, schönen, leuchtenden Sterne? Was — von Wasser und Land, die mild gemischt und wechselseitig Nutzen bringend, den Menschen freundlich nähren und ihn reichlich und wohlwollend, so viel sie es vermögen, ausstatten? Was — von den die Hügel und Felder durchströmenden Flüssen, welche ihre Ufer überschreiten, wenn es nützlich ist? Was — von den Thieren, ihrer Nahrung, Entstehung, Wohnstätte? Gott bedient sich jedoch auch der Elemente (ὕλη), um durch sie die Sünder zu schrecken und zu strafen. In dieser Beziehung wende ich meine Rede zu den Israeliten." (n. 16.) Sofort geht Gregor auf ihre wunderbare Befreiung aus Aegypten, wie das Dankgebet der A. C. l. 8. c. 12, ein.

Digitized by Google

Erklärung des Wortes Eucharistia hervor, dergemäss sie eine Erwähnung der Grossthaten Gottes ist. „Denn das alte Dankgebet enthält eine Verherrlichuug Gottes durch Erwähnung seiner Grossthaten". Die Erwähnung dieser Grossthaten in einer Predigt, welche Gott für den wiederhergestellten Frieden zwischen Bischof und Gemeinde dankt, lässt sich aber blos durch die Annahme erklären, Gregor habe das allen Gläubigen bekannte Dankgebet benützt. Aehnlich verhält es sich mit den Worten: der Friede müsse durch Gebete und Vernunftgründe in den Gemüthern befestiget werden. Die Gebete können allerdings private Bitten an Gott sein, sie werden aber um so mehr vom liturgischen Dankgebete verstanden werden dürfen, als die von ihm angegebenen Vernunftgründe die des Dankgebetes sind. Wenn er sich nämlich die Aufgabe gesetzt hat, den Frieden durch seine Predigt zu befestigen, und die Mittel dazu Gründe und Gebete sind, so wird er in derselben diese Mittel auch verwendet haben. Von den Gründen ist dieses constatirt, von den Gebeten aber blos unter der Voraussetzung der Berücksichtigung des Dankgebetes anzunehmen, da Gregor in seiner Predigt des Gebetes eigens und weiterhin nicht gedenkt.

Die Beziehung auf das Dankgebet liegt ferner in der Aufeinanderfolge der Vernunftgründe zu Tage, welche Gregor in der Predigt geltend macht. Die Liturgie der A. C. (l. 8. c. 12) hält nämlich dieselbe Ordnung ein, sofern sie zuerst Gott an sich lobt und ihm dankt, dann ihn als Schöpfer der Engel, des Himmels und der Erde und zuletzt als Führer der Israeliten verherrlichet. Das Letztere ist in der Liturgie wohl begründet, in die Predigt Gregors de pace passt aber die Führung der Juden nicht oder nur gezwungen, so dass man sieht, er kam, durch das Dankgebet veranlasst, auf diesen Gegenstand.

Dasselbe folgt aus dem Inhalte der beiden Documente. Beide loben Gott nicht nur wegen der Grösse und Mannigfaltigkeit der Schöpfung, sondern auch wegen der Harmonie des Widerstrebenden und der Einheit des Verschiedenen. Nur darf man nicht glauben, Gregor gebe den Inhalt bis auf den Wortlaut wieder. Denn gerade von der Harmonie und Einheit des Verschiedenen und Entgegengesetzten sagt er: „Dieses nehme ich aus einer anderen Ode, wie es dem Gedächtnisse begegnet." [1]) Was ist das für eine Ode? In der h. Schrift steht sie nicht, denn unmittelbar vorher heisst es: „auch dieses entnehme ich der h. Schrift." Hierauf folgt das Citat und sofort: „und die-

[1]) *Ταῦτα παρ' ἄλλης ᾠδῆς, ὅπως ἂν ἕκαστον ἐπίῃ τῇ μνήμῃ.* Greg. orat. 4. c. Julianum. I. n. 13. p. 84.

Digitized by Google

ses nehme ich aus einer anderen Ode". Diese andere Ode ist das Dankgebet, wie das Folgende zeigen wird.

2. In der vierten Rede vergleicht Gregor, wie angeführt (S. 205), die von Kaiser Julian eingeführte heidnische Liturgie mit der christlichen, aber blos bis zur Predigt. Das Weitere, sich an die Predigt Anschliessende, erwähnt er in n. 7. derselben Rede. „Ich eile zum Panegyrismus und lade zu dem Chore alle Gläubigen ein, von dem ich jedoch eine Klasse abweise (*ἀποκηρύττω*)" (n. 11). „Nachdem ich so den ganzen Chor gereiniget habe und Alle in demselben Geiste eins sind, lasset uns jene Siegesode[1]) singen, in welcher Gott als derjenige gepriesen wird, der die ganze Welt, wie auch das Unsrige leitet und regiert. Beweglich und sich umdrehend, bald so, bald anders sich gestaltend, ist Alles nach der, dem Logos offenbaren, uns aber unbekannten Ordnung der Vorsehung fest und unbeweglich, wenn es auch in Gegensätzen fortschreitet. Den wankenden Füssen gibt er Kraft. (Job. 4. c. 4.) Die Arme der Sünder bricht er (Psal. 9. 6). Dieses nehme ich auch aus einer anderen Ode, wie es dem Gedächtnisse begegnet, indem ich die Ode durch Vieles vervollständige und das zum Danke Gehörige (*χαριστήριον*) zusammentrage. Denn wer vermag das Göttliche würdig zu besingen, wer kann die Grossthaten Gottes aussprechen. Psl. 105. 2?" (orat. 4. 12 u. 13).

Man beachte, nach der Predigt deutet Gregor die Ausweisung der Katechumenen und Büsser an, das *κηρύττω* des Diacons durch *ἀποκηρύττω* wiedergebend. Dann folgte in der Liturgie die Opferung, die er schweigend übergeht, um zum Panegyrismus zu eilen. Dieser Panegyrismus ist in der Messe das grosse Lob- und Dankgebet. Der Zusammenhang verlangt demnach, Gregor verstehe unter diesem Panegyrismus oder der Siegesode dieses liturgische Gebet.

Weil ferner nach Gregor die Siegesode der oratio IV. eine Verherrlichung Gottes ist, in welcher „seine Grossthaten erzählt werden", und die Eucharistia der orat. VI., mit Berufung auf denselben Psalm (105. 2) das Nämliche thut, so bezeichnet der Heilige mit diesen beiden Worten dieselbe Sache. Die Eucharistia der orat. VI., in welcher Gott an sich und als Schöpfer und Regent des Kosmos verherrlichet wird, ist eine Nachahmung und ein Abbild jenes Gebetes, das nach der Entlassung der Katechumenen in der missa fidelium verrichtet wurde, und die Siegesode, welche man nach Entlassung der Katechumenen in der

[1]) *Τὴν ἐπινίκιον ᾠδήν.* Orat. 4. n. 12. In dem hymnus ad Christum post silentium, in paschate. N. 38 nennt er dieses Siegeslied *ὕμνον ἐπιστήριον.* v. 48. Dieser Hymnus stimmt mit dem ersten Theile des Dankgebetes völlig überein. Die Befürchtung, den Leser zu ermüden, hält mich ab, denselben mitzutheilen.

Digitized by Google

Messe der Gläubigen recitirte, ist jenes Gebet, in welchem Gott an sich, wie als Schöpfer und Regent des Kosmos, der Engel, des Himmels und der Erde, verherrlichet wurde.

Da dieses Gebet sowohl bezüglich seines Inhaltes, als bezüglich der Zeit seiner Recitation in der Liturgie das Dankgebet der Messe ist, nahm es Gregor in den beiden genannten Predigten als ἄλλη ᾠδή zum Vorbilde, so dass sich aus denselben auf die Beschaffenheit des Dankgebetes schliessen lässt. Doch nicht wörtlich, sondern aus dem Gedächtnisse, frei und seinen rhetorischen Zwecken entsprechend, benützte er dasselbe.

Wenn er aber in der orat. VI hauptsächlich den ersten Theil des liturgischen Dankgebetes (Schöpfung) verwendet, so in der orat. IV den zweiten Theil desselben (Leitung der Menschen, besonders der Israeliten). Gott hat, fährt Gregor in der „Siegesode" fort, „sich seines Volkes erbarmt, sein Erbe nicht verlassen, sondern die auf ihn Vertrauenden wunderbar gerettet, die ehernen Pforten und eisernen Riegel aber zerbrochen. (n. 16.) Henoch hat er versetzt, Elias aufgenommen, Noe als Samen der Geschlechter erhalten." Sofort geht er auf Abraham und sein Opfer, die Strafe der Sodomiten, Joseph und Moses über, den Gesetzgeber und Führer der Juden aus der ägyptischen Knechtschaft in das Land der Verheissung (n. 18.), unter Wunder und Zeichen. (n. 19. p. 86.)

3. Die Vergleichung des Angegebenen mit dem Dankgebete der A. C. (l. 8. c. 13) bestätiget das Verhältniss desselben zu der Gregorianischen Predigt völlig. Am Schlusse von Nr. 19. bemerkt jedoch der Kirchenvater: „Was soll ich Alles einzeln aufzählen, was durch Christus selbst während seines Wandels auf Erden geschehen ist?" Diese Worte lassen vermuthen, das damalige Dankgebet werde in einem dritten Theile des Lebens und Leidens Christi gedacht haben, was Justin, wie die Liturgie der A. C., bezeugen. Um zu erfahren, in welcher Weise dieses geschah, muss man die 38. und 39. Rede Gregors nachschlagen. In der letzteren sagt er, die Feste werden hauptsächlich durch das Andenken an Gott gefeiert, das die Gläubigen der irdischen, wie der himmlischen Kirche in einem Gott lobpreisenden Hymnus verkündigen.[1])

Dieser Hymnus kann mit Rücksicht auf die himmlische Kirche keine Predigt sein und muss, mit Rücksicht auf die irdische Kirche, welche die Feste in dem gemeinschaftlichen Gottesdienste feierte, der Liturgie angehören. Da in dieser aber blos das Dankgebet als ein Gott preisender Hymnus erscheint, wurde das Andenken Gottes hauptsächlich in ihm gefeiert.

---

[1]) Orat. 39. n. 11. p. 683.

Digitized by Google

Sodann, fährt Gregor fort, wenn er jetzt über bereits zuvor Gesprochenes wieder rede, so geschehe dieses in einer anderen Weise. (l. c. n. 11.) Das zuvor Besprochene bezieht sich nicht auf den Eingang der an Epiphanie 381 gehaltenen 39. Predigt, sondern auf die an Weihnachten 380 vorgetragene, „in welcher er nicht die Theologie, sondern Oekonomie behandeln will.“ [1]) Dem entsprechend stellt er die Lehre von der Erschaffung der Engel, der sichtbaren Welt und des Menschen dar (n. 9—11), der um seines selbstverschuldeten Falles willen aus dem Paradiese vertrieben wurde (n. 12). Weil sodann, heisst es weiter, aus dieser Wurzelsünde viele Vergehen hervorsprossten, erzog ihn Gott durch das Gesetz und die Propheten, durch Wohlthaten, Drohungen und Strafen, Wasser und Feuer, Kriege und Siege, um seine Bosheit zu brechen (n. 13).

„Die schwere Krankheit forderte jedoch ein kräftigeres Heilmittel. Dieses war der Sohn Gottes, der Ewige, Unsichtbare, Unbegreifliche, der Anfang aus dem Anfange, Licht aus Licht, die Quelle des Lebens und der Unsterblichkeit, das Abbild des Architypus . . . Er nimmt aus der Jungfrau die Menschheit an... der Seiende wird, der Unerschaffene wird erschaffen, — der, welcher bereichert, darbt — der, welcher die Fülle (der Gottheit) ist, entäussert sich seiner Herrlichkeit, um mich seiner Fülle theilhaftig zu machen.“ [2])

Das Angeführte darf man nur mit dem Dankgebete der A. C. vergleichen, um sich von der auffallenden Aehnlichkeit beider Schriftstücke zu überzeugen. Selbst die kurzen Antithesen des Dankgebetes ahmt Gregor nach, obwohl er sich, der Weihnachtspredigt conform, auf die Incarnation beschränkt.

Verbindet man aber die Angaben Gregors über die Eucharistia, die Siegesode und den Hymnus in der 4., 6. und 39. Predigt mit einander — und dass eine solche Verbindung nicht nur zulässig, sondern in den Worten Gregor's selbst begründet ist, wurde nachgewiesen — so kann kaum bezweifelt werden, die dem Gregor von Nazianz bekannte und von ihm in Cappadocien, wie in Constantinopel benützte Liturgie war die der A. C., sowohl was das Wesen des Dankgebetes, als seine verschiedenen Bestandtheile und ihre Aufeinanderfolge betrifft. Da nämlich orat. 38. in Constantinopel vorgetragen wurde und die in n. 9—12 enthaltenen Worte ein Dankgebet andeuten, das mit der Siegesode (orat. 4) und der Eucharistie (orat. 6) im Einklange steht, so kann sich die byzantinische Liturgie damals von der cappadocischen nicht bedeutend unterschieden haben.

---

[1]) Orat. 38. n. 8. p. 668.
[2]) Orat. 38. n. 13. p. 672.

Digitized by Google

§. 57.

Consecration und Fürbitten.

Ueber die Consecration und den Opfercharakter der Eucharistie genügt das §. 50 Angeführte. Chrysostomus stellt nämlich den Ritus dieser Handlung nicht dar, das Dogma, auf dem sie beruht, verkündigte er aber in Antiochien, wie in Constantinopel. Es ist die durch das Aussprechen der Einsetzungsworte bewirkte Verwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi, es ist die Lehre, dass der in der Eucharistie gegenwärtige Christus sich Gott für das Heil der Menschen aufopfert, wie er es am Kreuze gethan hat. [1])

Diesen Sätzen gibt die Liturgie des Chrysostomus in folgenden Orationen Ausdruck: „Eingedenk dieses heilsamen Auftrages und alles dessen, was für uns geschehen ist, des Kreuzes, Grabes, der Auferstehung nach drei Tagen, der Himmelfahrt, des Sitzens zur Rechten, der zweiten glorreichen Wiederkunft, bringen wir dir dar das Deinige aus dem Deinigen [2]) für Alles und durch Alles . . . Auch bringen wir dir dar dieses logische und unblutige Opfer (*λατρείαν*).

Wir rufen dich an, bitten und flehen, sende deinen heiligen Geist über uns und diese daliegenden Gaben . . . Segne, Herr, dieses heilige Brod, mache dasselbe zu dem kostbaren Leibe deines Christus. Segne, Herr, diesen h. Kelch und das in diesem Kelche zu dem kostbaren Blute deines Christus."

Auf die Verrichtung des ersten Gebetes (die Anamnese) weist Chrysostomus so wenig ausdrücklich hin, als auf das zweite, das Opfergebet. Da er aber mit Emphase sagt: Dieses Opfer bringen wir dar, welches Christus dargebracht hat, und zwar zum Gedächtniss des damals Geschehenen (cf. S. 192), so ergibt sich von selbst, dieses Gedächtniss und diese Darbringung werde in Gebeten ihren Ausdruck erhalten haben. Da sodann diese Gebete in beinahe wörtlicher Uebereinstimmung alle Liturgien enthalten, wird die Annahme begründet sein, die obigen, in der Liturgie des Chrysostomus stehenden Gebete seien zu Ende des vierten Jahrhunderts in Constantinopel recitirt worden.

Ueber die Epiklese wird gleichfalls auf §. 51 verwiesen. Die Beschaffenheit dieser Oration bezeichnet der Heilige nicht näher. Es wird jedoch über dieselbe zu urtheilen sein, wie über

---

[1]) Aus diesem Grunde ist S. 191 ein Citat aus den in Constantinopel geschriebenen Homilien über den Hebräerbrief aufgenommen.

[2]) In dem Missale Rom.: Offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis.

Digitized by Google

die Anamnese und das Opfergebet, so dass die Liturgie des Chrysostomus den Mangel einer genaueren Angabe ersetzt.

2. Fürbitten (Memento). Der Epiklese folgt in der Liturgie des Chrysostomus das Gebet und die Darbringung des eucharistischen Opfers für Lebende und Verstorbene. Im Wesentlichen, und nicht selten bis zum Wortlaute, sind diese Gebete in allen Liturgien dieselben. Darum bezeugen die von Chrysostomus in Antiochien gesprochenen Worte (§. 52) auch die Existenz und Beschaffenheit der in Constantinopel verrichteten Fürbitten. Zum Beweise dient eine in dieser Stadt gehaltene Homilie des Heiligen. Die Stelle lautet: „Nicht umsonst ruft der Diacon: ‚für die in Christo Entschlafenen und die ihr Gedächtniss Feiernden', denn nicht der Diacon lässt diesen Ruf ergehen, sondern der Geist, das Charisma des Geistes. Was sagst du? Das Opfer ist in den Händen und alles Zubereitete liegt da. Die Engel und Erzengel sind gegenwärtig, der Sohn Gottes ist zugegen, Alle stehen mit grosser Ehrfurcht. Es stehen jene da, welche sprechen, während Alle schweigen, und du glaubst, das geschehe umsonst? Dann ist auch das Uebrige vergebens, auch das für die Kirche, für die Priester und für diese Versammlung (*τοῦ πληρώματος*)? [1]) Das sei ferne, sondern alles geschieht mit Glauben. Was hältst du von dem Opfer für die Martyrer, davon, dass sie genannt werden in dieser Stunde? Obwohl sie Martyrer sind, ist es auch für Martyrer eine grosse Ehre, genannt zu werden in der Gegenwart des Herrn, da der Tod desselben vollzogen wird, das furchtbare Opfer, die unaussprechlichen Mysterien. So lange der König dasitzt, erreicht er (der Bittsteller) das Gewünschte, so bald er aber aufsteht, ist alles Reden vergeblich. So auch hier: so lange die Mysterien daliegen, gereicht es Allen zur höchsten Ehre, wenn ihrer gedacht wird. Das furchtbare Mysterium wird verkündiget, Gott habe sich für die Welt hingegeben, und mit diesem wird angemessen auch jener gedacht, die gesündiget haben. Wenn Könige einen Triumph feiern, werden auch die verherrlichet, welche an dem Siege Theil hatten, und die in Banden Liegenden werden wegen des Festes entlassen. Ist diese Zeit aber verflossen, ohne dass man etwas erreicht hat, so erhält man nichts mehr. So ist es auch hier: Es ist die Zeit des Triumphes, denn er sagt: „So oft ihr dieses Brod esset, sollt ihr den Tod des Herrn verkündigen". Wir treten also nicht vergebens hinzu, wir dürfen nicht glauben, es geschehe dieses zufällig, sondern, da wir es wissen, wollen wir für die Verstorbenen Almosen, Gebet und Opfer darbringen." [2])

---

[1]) *Ὑπὲρ παντὸς τοῦ πληρώματος τῆς ἐκκλησίας δεηθῶμεν* heisst es in der Lit. der A. C. l. 8. c. 13.

[2]) Chrys. in acta Apostolorum. hom. 21. n. 5. p. 176. t. IX.

Digitized by Google

Diesem Citate zufolge scheinen die Fürbitten mit den Memento der Verstorbenen begonnen zu haben und die Liturgie des Chrysostomus bestätiget dieses. „Lasset uns", beginnt sie, „dieses logische Opfer (λατρεία) darbringen für die im Glauben Gestorbenen, für die Altväter, Väter, Patriarchen, Propheten, Apostel, Prediger, Evangelisten, Martyrer." (Hier folgt eine spätere Einschaltung.) Sodann gedenkt der Diacon der Lebenden und der Verstorbenen. Dessgleichen der Priester. Für die Lebenden sagt er: „Zum Heile, Schutz und zur Nachlassung der Sünden des Dieners Gottes N. N." Für die Verstorbenen sagt er: „Zur Ruhe und Nachlassung der Sünden der Seele deines Dieners N. N. An dem Orte des Lichtes, wo weder Trauer noch Seufzen ist, möge sie ruhen. Unser Gott lasse sie ruhen, wo das Licht seines Angesichtes leuchtet."

Ging demnach das Memento für die in Christus Entschlafenen, dem für die Lebenden oder den ihr Gedächtniss Feiernden voran, so zeugt dieses für dasselbe hohe Alter der nachfolgenden Memento der Lebenden. Denn wurde daselbst eine von den übrigen Kirchen abweichende Aufeinanderfolge der Fürbitten bewahrt und festgehalten, so wird dieses um so mehr ihrem Inhalte gegenüber stattgefunden haben.

Diese Fürbitten lauten: „Wir bitten auch, gedenke des ganzen rechtgläubigen Episcopates, derer, die das Wort deiner Wahrheit recht verwalten, des ganzen Presbyterates, des Diaconates in Christo und der ganzen priesterlichen Ordnung. Auch bringen wir dieses logische Opfer für den ganzen Erdkreis dar, für die heilige und apostolische Kirche, für die in Reinigkeit Wandelnden, für (unsere gläubigsten und Christus liebenden) Könige [1]) den ganzen Hof und ihr Heer. Gib ihnen, Herr, eine friedliche Herrschaft, damit auch wir in ihrer Stille ein ungestörtes und ruhiges Leben in aller Gottesfurcht und Ehrbarkeit führen mögen... [2]) Vor allem gedenke, o Herr, unseres Erzbischofes, den du in Gnaden deiner h. Kirche bewahren mögest, geehrt, wohl und lange lebend und recht verwaltend das Wort deiner Wahrheit... Gedenke, Herr, der Stadt, die wir bewohnen, und jeder Stadt und Gegend und ihrer gläubigen Einwohner. Gedenke, Herr, der Schiffenden, Wanderer, Kranken, Bedrängten, Gefangenen, und ihres Heiles. Gedenke, Herr, derer, die Früchte bringen, Gutes thun

---

[1]) Man vergleiche hierzu das S. 171 ff. Bemerkte. Ob dieses Memento ursprünglich hier oder in der oratio pro fidelibus stand, ist unsicher.

[2]) Sofort folgen Worte, die wir, als eine spätere Einschaltung, übergehen.

Digitized by Google

in deinen heiligen Kirchen [1]) und die Armen nicht vergessen; über uns Alle sende dein Erbarmen herab. — Verleihe uns, einstimmig und einmüthig zu loben und zu preisen deinen hochwürdigen und grossmächtigen Namen, den des Vaters und Sohnes und h. Geistes jetzt und immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Volk: Amen. Die Erbarmungen des grossen Gottes und unseres Erlösers Jesu Christi seien mit euch Allen. Volk: Und mit deinem Geiste.'

Eine ähnliche Doxologie mit ‚Amen' schloss, seit den ältesten Zeiten, das Dankgebet oder Opfer. Sodann wurden, der Vorschrift der Basilianischen Liturgie gemäss, die Thüren geöffnet. Viele benützten dieses, um die Kirche vor der Communion zu verlassen, was Chrysostomus oft beklagt und tadelt. Ob das Oeffnen der Thüren zu dieser Zeit auch in Constantinopel üblich war, ist unbekannt. Der Heilige schweigt hierüber in den daselbst gehaltenen Homilien ebenso, wie die ihm zugeschriebene Liturgie.

§. 58.

Vorbereitung zur Communion.

Die Liturgie des Chrysostomus fährt fort: „Der Diacon, in seiner Abwesenheit der Priester, spricht: Aller Heiligen gedenkend, lasset uns wieder und wieder den Herrn bitten. Chor: Herr, erbarme dich. Diacon: Ueber den daliegenden und geheiligten kostbaren Gaben lasset uns den Herrn bitten. Chor: Herr, erbarme dich. Diacon: Damit unser gütiger Gott, der sie angenommen hat auf seinem heiligen, himmlischen, geistigen Altare zu einem geistigen Wohlgeruch, [2]) uns dafür sende die göttliche Gnade und das Geschenk des allheiligen Geistes, darum lasset uns den Herrn bitten. Chor: Herr, erbarme dich. Diacon: Damit wir von aller Bedrängniss, von Zorn, Gefahr und Noth befreit werden. Chor: Herr, erbarme dich.

Der Priester betet still. Dir, gütiger Herr, empfehlen wir unser ganzes Leben und unsere Hoffnung, rufen, bitten und flehen zu dir, würdige uns, Theil zu nehmen an den himmlischen und furchtbaren Geheimnissen dieses priesterlichen und geistigen Tisches, mit reinem Gewissen, zur Vergebung der Sünden, zur

---

[1]) Zum Bau von Kirchen auf den Landgütern ermahnend, fragt Chrysostomus: „Sage mir, ist es etwas Kleines, wenn in den h. Opfern dein Name fortwährend erwähnt wird und jeden Tag für das Landgut Gebete an Gott gerichtet werden?" In acta Apostolor. hom. 18. n. 5. p. 150. t. IX.

[2]) A. C. l. 8. c. 18.

Digitized by Google

Nachlassung der Uebertretungen, zur Gemeinschaft des h. Geistes, zur Erlangung des Reiches der Himmel, zum Vertrauen auf dich und nicht zum Gerichte oder zur Verdammung.

Der Diacon: Erhebe, rette, erbarme und bewahre uns, Gott, durch deine Gnade. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Lasset uns vom Herrn den ganzen Tag als einen vollkommenen, heiligen, friedlichen, sündenfreien erbitten. Chor: Gewähre, Herr.

Diacon: Lasset uns vom Herrn erbitten den Engel des Friedens als treuen Führer und Wächter der Seele und des Leibes. Chor: Gewähre.

Diacon: Lasset uns vom Herrn erbitten Nachlassung und Verzeihung unserer Sünden und Vergehen. Chor: Gewähre.

Diacon: Lasset uns vom Herrn erbitten für unsere Seele das Zuträgliche und Heilsame und für die Welt den Frieden. Chor: Gewähre.

Diacon: Lasset uns vom Herrn erbitten, die übrige Zeit unseres Lebens in Frieden und Busse zu vollbringen. Chor: Gewähre.

Diacon: Um Einheit des Glaubens und Gemeinschaft des h. Geistes bittend, lasset uns selbst mit einander und unser ganzes Leben dem Gott Christus weihen. Chor: Dir, Herr.

2. Die von dem Diacon gesprochene ‚oratio catholica' oder Litanie, wie wir sie nennen wollen, ist ein Gebet, das die kürzer gefassten Memento wiederholt, wie dieses in der Liturgie der A. C. (l. 8. c. 13) geschieht, oder Bitten um göttlichen Beistand für ein christliches Leben während des Tages enthält, wie dieses in der Liturgie des Basilius und Chrysostomus vorkommt.

Zu welcher Zeit und zu welchem Zwecke die Litanie entstanden ist, weiss ich nicht anzugeben. Meines Wissens spielt allein Chrysostomus auf sie an, wenn er sagt: „Jeder Gläubige hat einen Engel. Desswegen beten wir und nennen wir bittend den Engel des Friedens und erbitten wir überall den Frieden in den Kirchen, in den Gebeten (εὐχαῖς), in den Bitten (λιταῖς), in den Begrüssungen (προσρήσεσι), einmal, zwei- und dreimal gibt ihn der Vorsteher der Kirche sprechend: Friede euch oder Friede Allen... Wenn er in die Kirche tritt, sagt er alsbald: Friede Allen, wenn er predigt: Friede Allen, wenn er segnet: Friede Allen, wenn er (beim pax) zu grüssen befiehlt: Friede Allen, wenn das Opfer vollendet ist: Friede Allen, und du sagst: Und mit deinem Geiste." [1])

Gemäss diesem Citate nennen die Gläubigen den Engel des Friedens und erbitten den Frieden in den Kirchen und (im Un-

[1]) Chrys. ad Coloss. h. 3. n. 4. p. 347 und 348.

Digitized by Google

terschied von den Gebeten) in den Bitten, und diese Bitte um den Frieden wiederholen sie, alles in Uebereinstimmung mit der obigen Litanie, zwei- und dreimal.

Man wird entgegnen, das fand auch in dem Gebete über die Katechumenen statt (S. 168). Das schliesst jedoch nicht aus, dass solche Bitten in der Litanie gleichfalls vorkamen, wie dieses mit den Eingangsworten derselben „erhebe, rette, erbarme" der Fall ist. In dieser Beziehung bemerkt Chrysostomus: „Zitternd und bebend solltest du die Doxologie der Engel sprechen und du wirfst deine Hände ungeziemend umher. Bedenkst du nicht, dass die Engel am Altare stehen? . . . Wie willst du den Herrn der Barmherzigkeit bewegen, wenn du die Bitte (δέησιν) so nachlässig und geringschätzend verrichtest. Erbarme dich meiner, Gott, sagst du, und dein Benehmen zeigt das Gegentheil. Rette mich, rufst du, und deine Haltung zeigt, dass du der Rettung ferne bist. Was helfen zum Gebete Hände, die du beständig in die Höhe hältst und unanständig umherwirfst?" [1]) In diesen Worten ist doch sicher von Gläubigen die Rede, welche in der missa fidelium mit erhobenen Händen, „erbarme dich meiner, rette mich" riefen, um den Herrn der Barmherzigkeit zu bewegen, und darauf die Doxologie der Engel [2]) sprachen. Alles das weist auf die Litanie um so mehr hin, als sich in der missa fidelium keine andere Stelle für ein so beschaffenes Gebet findet.

Dem Einwurfe: bewiesen ist damit dieser Gegenstand nicht, stimme ich bei. Aber ein Indicium für denselben ist damit gegeben und nolens volens muss man sich oft auch damit begnügen. Zudem darf man nicht übersehen, dass die Liturgie des Chrysostomus die Litanie an dieser Stelle besitzt.

Was diese Liturgie betrifft, so stimmt sie in der in Rede stehenden Sache derartig mit der des Basilius überein, dass sich die Annahme aufdrängt, diejenige des Chrysostomus habe aus der des Basilius geschöpft, und dieses um so mehr, als die letztere alsbald und allgemein Eingang fand. Wie kam denn aber Chrysostomus zu den obigen Aeusserungen? Die Antwort gibt das Verhältniss, in welchem Chrysostomus zu Gregor von Nazianz und dieser zu Basilius stand.

Dadurch kommen wir einen Schritt weiter. Die Liturgie des Basilius enthält vier Litanien, deren letzte die nach den Fürbitten ist, welche theilweise wörtlich, wie die des Chrysostomus, lautet und die Bitte um den Engel des Friedens und um Frieden enthält. Da dasselbe in einer Litanie der missa fidelium

[1]) In Oziam. h. 1. n. 2. p. 97. t. VI.

[2]) Von dieser Doxologie vor der Communion wird im nächsten §. die Rede sein.

Digitized by Google

geschieht, wie oben gezeigt, darf daraus wohl geschlossen werden, der Goldmund spiele mit den citirten Worten auf diese Litanie an und sie sei deshalb in Constantinopel gebetet worden. Sofort entsteht die weitere Frage, war diese Litanie bereits vor Basilius in Cappadocien üblich und wann kam sie in die Liturgie?

Basilius ermahnt im Jahre 375 die Neocäsareaner, das nächtliche Gebet, wie es anderwärts üblich sei, einzuführen. „Aber dieses, sagen sie, war nicht zur Zeit des grossen Gregor (Thaumaturgus) vorhanden. Aber auch die Litanien nicht (entgegnet Basilius), deren ihr euch jetzt befleissiget (*νῦν ἐπιτηδεύετε*).“ [1]) Vorausgesetzt, die hier genannten Litanien seien in der Messe recitirt worden, eine Annahme, die nach dem Vorausgehenden berechtiget sein sollte, dieses vorausgesetzt, hatte diese Litanie in Neocäsarea zur Zeit des Gregor Th. noch keinen Platz unter den Messgebeten und erst jetzt nahmen sie die Cleriker dieser Stadt an. Da man aber Basilius die Reform der Liturgie zuschreibt, so werden auch die übrigen drei Litanien der cappadocischen Messe von ihm herrühren. Ausser der in Rede stehenden, nach den Fürbitten verrichteten Litanie findet sich nämlich eine solche eingangs der basilianischen Liturgie, eine vor dem Gebete über die Katechumenen und eine bei der Opferung. Weil Basilius in dem Briefe von mehreren Litanien spricht, würde diese, für die griechische Liturgie wichtige Sache nicht abzulehnen sein, wenn die Bedeutung des von Basilius gebrauchten Wortes „Litanien“ völlig gesichert wäre. Wir begnügen uns darum, auf diesen Gegenstand aufmerksam zu machen.

Wie verhält es sich aber mit der zu Antiochien nach den Fürbitten recitirten Litanie? Nach der begründeten Ansicht Vieler liegt den von Chrysostomus in Antiochien über die Liturgie gemachten Aeusserungen die Liturgie der A. C. zu Grunde. Sie besitzt auch die zwei ersten Bitten der Litanie (c. 13) beinahe wörtlich, wie die Liturgie des Basilius und Chrysostomus. Sofort weicht sie aber völlig von diesen beiden ab, sofern sie die Memento wiederholt, während Basilius bei der Reform der Liturgie, wie ich vermuthe, um die Wiederholung zu vermeiden, an die Stelle der Litanie der A. C. die in seiner Liturgie befindliche setzte.

Daraus lässt sich ebenso auf das höhere Alter der Litanie der A. C. schliessen, als darin die Ursache liegt, warum man aus den antiochenischen Schriften des Goldmundes nicht erkennen kann, ob er auf die Litanie oder die Fürbitten anspielt; denn wegen der Verwandtschaft des Inhaltes beider konnte er sie zusammenfassen.

---

[1]) Basil. epist. 207. n. 3. p. 763.

Digitized by Google

3. Im unmittelbaren Anschlusse an die oben angegebenen Worte des Diacons spricht der Priester in der Liturgie des Chrysostomus: Herr, mache uns würdig, dass wir mit Vertrauen und schuldlos dich, den himmlischen Gott, als Vater anzurufen wagen, sprechend: Chor: Vater unser. Der Priester: Denn dein ist das Reich, die Macht und die Herrlichkeit, des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes, jetzt und immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Chor: Amen. Priester: Friede Allen. Chor: Und mit deinem Geiste.

Ueber die Recitation des Vater unser in der Liturgie zu Constantinopel geben die Worte Kunde: „Wie könnet ihr, nach Vollendung dieses Schauspieles (θεάτρου), die Mysterien berühren und das Gebet mit der uns anbefohlenen Bitte: vergib uns, wie auch wir vergeben, verrichten“? [1]) Das Schauspiel ist das Opfer, nach dessen Vollendung (cf. S. 154) die Communion gereicht wurde.

Von der dem Vater unser angehängten Doxologie war (S. 198) die Rede. Der aus der dritten Homilie über den Colosserbrief citirten Stelle (S. 218) zufolge, sprach „der Bischof nach Vollendung des Opfers: Friede Allen, und das Volk antwortete: Und mit deinem Geiste.“ Man sieht, das entspricht dem Obigen. Interessant ist aber die Vergleichung des obigen Schlusses der Chrysostomus-Liturgie mit dem Schlusse der Fürbitten derselben Liturgie (S. 217), denn man lernt dadurch die Entwicklung dieses Ritus verstehen.

Das Dankgebet schloss nämlich gemäss alter Ueberlieferung, mit einer Doxologie nebst Amen und dem Friedensgrusse des Bischofes: Friede Allen. Diesen Ritus modificirte die Aufnahme und Stellung, welche die Litanie und das Vater unser in der Liturgie erhielt. Die Litanie gehörte nicht zum Dankgebete, wie ihre Recitation durch den Diacon zeigt. In der Liturgie der A. C. (l. 8. c. 12) schliessen darum die Memento mit der Doxologie und dem Friedensgrusse (Friede Allen. R.: Und mit deinem Geiste.). Anders verhielt es sich in jenen Liturgien, in welchen, ausser der Litanie, auch das Vater unser gebetet wurde. Chrysostomus fasst dasselbe als Vollendung der Fürbitten (S. 197) und als solches bildete es den Schluss des Canon. [2]) Weil dieser aber mit einer Doxologie schliessen sollte, liess man zwar die mit den Fürbitten verbundene Doxologie stehen, hängte aber dem Vater unser eine solche in den Worten: „Dein ist das Reich“ an. Der stereotyp gewordene Friedensgruss duldete jedoch keine Aenderung, desshalb wurde er nach dem Vater unser gesprochen und die dadurch am Schlusse der Fürbitten entstandene Lücke

[1]) Chrys. in Eutropium. n. 5. p. 385. c.
[2]) Dieses war vor Gregor I. auch in Rom der Fall.

Digitized by Google

ersetzten die Worte: Die Erbarmungen des grossen Gottes etc. (S. 217 §. 57).

Diese Sachlage empfiehlt oder fordert die Annahme, die alte byzantinische Liturgie sei die Grundlage der des Chrysostomus und sie habe früher das Vater unser so wenig enthalten, als die Liturgie der A. C.

§. 59.

Communion.

Wiederholt spricht sich Chrysostomus, wie in Antiochia, so auch in Constantinopel, gegen den unwürdigen und seltenen Empfang der Communion aus. Weil seine Worte bis zur Stunde Geltung haben, werden die an dem letzteren Orte gesprochenen berücksichtiget.

„Aus der unwürdigen Communion, sagt er, entspringt viel Unglück und Noth. Wie kann das sein, entgegnete man, da wir im Jahre blos einmal hinzutreten? Das ist ja das Schlimme, dass nicht nach der Reinigkeit des Herzens, sondern nach der Entfernung der Zeit die Würdigkeit des Hinzutrittes bemessen wird und das seltene Hinzutreten für Ehrfurcht gilt. Du solltest aber wissen, dass ein unwürdiger, wenn auch einmaliger Empfang befleckt und ein würdiger, wenn auch oftmaliger rettet. Nicht das oftmalige Hinzutreten ist Vermessenheit, sondern das unwürdige, wenn auch blos einmalige während des ganzen Jahres. Doch wir sind so unverständig und erbärmlich, dass wir tausendfach Böses im Jahre vollbringen und auf keine Weise Sorge tragen, dasselbe abzulegen, indem wir glauben, es genüge, wenn wir uns nicht häufig geringschätzig gegen den Leib des Herrn betragen, ohne zu bedenken, dass die, welche Christus kreuzigten, ihn blos einmal kreuzigten. Also, weil blos einmal, ist die Sünde geringer? Auch Judas hat blos einmal verrathen. Wird ihn dieses freisprechen? Warum bemessen wir die Sache nach der Zeit? Die Zeit für den Hinzutritt soll uns die Reinheit des Gewissens sein. Das an Pascha (empfangene) Mysterium hat nichts vor dem jetzt gefeierten voraus, es ist eines und dasselbe und immer dasselbe Pascha.“ [1])

[1]) Der Schluss der Stelle lautet: Am Freitag, Samstag, Sonntag und den Tagen der Martyrer wird dasselbe Opfer vollzogen (I. Cor. 11. 26.), durch keine Zeit wird das Opfer umschrieben. Warum, fragt man, wird es aber Pascha genannt? Weil damals Christus für uns gelitten hat. Niemand tritt darum anders an Ostern, anders jetzt hinzu . . . Nichts ist dort heiliger, nichts hier geringer. Das wisset ihr auch, denn ihr sehet nichts Neues, ausser diesen geschränkten Vorhängen und einer glänzenden Versammlung. In Hebr. h. 5. n. 3. p. 577. b.

Digitized by Google

In demselben Commentar fasst der Heilige das Gesagte in den Worten zusammen: „Einige nehmen an dem Opfer das ganze Jahr blos einmal, andere zweimal, wieder andere öfter Theil. Die Mönche in der Wüste oft erst nach zwei Jahren. Welche sind uns nun wohlgefälliger, die oft oder die selten Theil nehmen? Weder diese, noch jene, sondern die reinen Gewissens sind. Die so sind, sollen immer gehen, die aber nicht so sind, auch nicht einmal. Warum? Weil sie sich das Gericht und die Verdammung essen." [1])

2. Desswegen ruft auch der Diacon (al. Priester) den Heiligen zu, durch diesen Ruf auf alles Tadelhafte hinweisend, dass Niemand unvorbereitet hinzutrete. Durch diese Stimme, überall umhergehend (*περιὼν παιταχοῦ*), weist er sie ab. Durch diese furchtbare Stimme ruft und weist auch der Priester die Heiligen ab. Er lässt diese Stimme ertönen nach Vollendung des ganzen (*πᾶσαν*) Opfers, damit Niemand unbedacht und gleichgültig zu dieser geistigen Quelle hinzutrete . . . Um sich nicht durch Unwissenheit entschuldigen zu können, spricht er mit lauter, schrecklicher Stimme, wie ein Herold, die Hand erhebend, aufrecht stehend, allen sichtbar, in der furchtbaren Stille, die Einen einladend, die Anderen abhaltend: das Heilige den Heiligen. [2])

Diesen Worten zufolge unterscheidet Chrysostomus das Opfer bestimmt von der Sacramentsspendung, so dass die Annahme, die Feier der Eucharistie habe in dem blossen Empfange des Abendmahles bestanden, durch ihn ausgeschlossen ist.

Sodann haben mehrere Handschriften statt des obigen Wortes: „Diacon", die Leseart „Priester". Nach meinem Ermessen verdient die Leseart „Diacon" den Vorzug. Die Worte: ‚überall umhergehend, fordern sie sogar. Der Priester stand an dem Altar. Von den Diaconen sagt hingegen der Heilige, ihre Würde bestehe darin, dass sie den notorisch Unwürdigen von der Eucharistie abhalten, und nicht darin, dass sie in einer weissen und glänzenden Tunica umhergehen. [3])

Ferner bemerkt er, „der Diacon rufe nicht nur vor der Lesung, sondern oft: *Πρόσχωμεν* (attendamus)." [4]) Der Liturgie des Chrysostomus zufolge geschah dieses auch vor der Spendung der Communion. Die obigen Worte des Chrysostomus legen jedoch die Annahme nahe, der Diacon werde dem „Attendamus" noch etwas beigefügt haben, so dass ich vermuthe, die durch die constantinopolitanische Liturgie beeinflusste alexandrinische Messe,

[1]) Hebr. hom. 17. n. 4. p. 169. c.
[2]) Chrys. ad Hebr. hom. 17. n. 4 u. 5. p. 170 u. 171.
[3]) Chrys. in Matth. h. 82. n. 6. p. 786. d.
[4]) In acta Apost. hom. 19. n. 5. p. 159. e.

Digitized by Google

besitze in den Worten: „Cum timore Deo attendamus“ (Renaud. p. 22) die ursprünglich in Constantinopel übliche Formel.

Nachdem der Diacon diese Worte gesprochen und dadurch zum Empfange der Communion theils eingeladen, theils von demselben abgehalten und notorisch Unwürdige wirklich abgewiesen hatte, erhob sich der Bischof in der beschriebenen Weise mit dem Ausrufe: „Das Heilige den Heiligen“. Man sieht, auch diese in dem Zusammenhange und Wortlaute der obigen Stelle gelegene Steigerung verlangt die Leseart: „Diacon“.

Dem ‚Sancta sanctis‘ lässt die Liturgie des Chrysostomus die Worte folgen: „Einer ist heilig, Einer Herr, Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters. Amen.“ Dieselben sind wahrscheinlich ebenso abgekürzt, wie der Ruf des Diacons. Die Liturgie des Marcus deutet dieses dadurch an, dass sie dem Celebrant die Worte in den Mund legt: „Nehme an den unsterblichen Hymnus, welchen ich Sünder und Unwürdiger mit den Cherubim und Seraphim spreche. Priester: Sancta sanctis. Volk: Unus pater sanctus. unus filius sanctus, unus spiritus sanctus, in unitate spiritus s. Amen.“ (Renaud. p. 145). Offenbar setzen die Worte: „mit den Cherubim und Seraphim“ eine Formel voraus, welche der (S. 200) angegebenen ähnlich war und der Engel gedachte.

Noch deutlicher wird dieses durch die Verbindung mit den Worten: „Danksagend (εὐχαριστοῦντες = die Eucharistie feiernd, cf. A. C. l. 7. c. 27) sprechen wir: Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen, die guten Willens sind.“ [1]) (Coloss. h. 3. n. 4. p. 347. b. t. XI.) Dieser Gruss der Engel findet sich in der Liturgie der A. C. blos in dem in Rede stehenden Gebete, und da Chrysostomus so häufig mit ihr übereinstimmt, wird es auch in dem gegebenen Falle stattfinden. Dasselbe gilt von den Worten: „Die Heiligen auf Erden rufen Christus, mit den mystischen Chören, zu: Hosanna in excelsis“ [2]) (Sermo Severiani p. 414 a.), so dass der Hymnus: Unus pater sanctus etc. in der Liturgie zu Constantinopel zur Zeit des Chrysostomus dieselbe Gestalt hatte, wie in derjenigen der A. C. (l. 8. c. 13). Wenn daher der h. Bischof an einer anderen Stelle sagt: „Mit Zittern sollen wir den Lobgesang der Engel sprechen, mit Furcht dem Schöpfer die Exomologese machen und dadurch Verzeihung der Sünden erbitten“ [3]) (In Oziam h. 1. n. 2. p. 97. t. 6.), so kann sich dieser „Lobgesang der Engel“ auf das Gebet: „Einer ist heilig“ beziehen, und weil, nach diesem Lobgesang der Engel, in der Li-

---

[1]) Coloss. hom. 3. n. 4. p. 347. b.
[2]) Sermo Severiani p. 414. a.
[3]) In Oziam. h. 1. n. 2. p. 97. t. b.

Digitized by Google

turgie ein Bekenntniss der Sünden und eine Bitte um Verzeihung derselben folgt, so ist diese Beziehung gerechtfertiget.

3. An diesen Lobgesang reiht die Liturgie die Brechung der Eucharistie an. Es entspricht dieses dem ältesten Ritus, dem gemäss das Brod unmittelbar vor der Austheilung gebrochen wurde. Die Ceremonien, unter welchen diese Handlung laut der Liturgie vorgenommen wurden, sind jedoch späteren Ursprungs.

Die darauf folgende Oration lautet: „Ich glaube und bekenne, dass du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, der in die Welt gekommen ist, die Sünder zu retten.“ An diese Worte schliesst sich ein Gebet um Vergebung der Sünden an, in welchem es heisst: „Unser Gott verzeihe, vergib mir, Sünder, die Vergehen, welche ich gegen dich verschuldet habe, die freiwilligen und die unfreiwilligen, die wissentlichen und die unwissentlichen, die in Worten, Werken und Begierden begangenen, alle verzeihe mir, Gütiger und Milder.“

Auf dieses Gebet weist, nach unserem Ermessen, die oben citirte Stelle (in Oziam. p. 97) hin; denn es ist ein Gebet, das nach dem Lobgesang der Engel verrichtet wurde. Die Worte: Ich glaube und bekenne, dass du bist etc., enthalten eine mit Furcht gemachte Exomologese und das denselben Folgende ist eine Bitte um Vergebung der Sünden. Ueber die Letztere belehrt genauer eine Stelle aus dem Commentar zum Hebräerbriefe. „Bei dem Opfer, das wir darbringen, bringen wir auch die Sünden hervor in den Worten: Was wir freiwillig oder unfreiwillig gesündiget haben, verzeihe uns, das heisst, zuerst der Sünden gedenkend (Exomologese), bitten wir sodann um Verzeihung. So machen wir es und dann geschieht es.“ [1])

Niemand wird den Zusammenhang dieses Citates mit der betreffenden Oration läugnen. Sie athmet auch durchweg den Geist des grossen Bischofes. Das Bekenntniss des Schächers am Kreuze, die Salbung der Maria Magdalena in ihrer Anwendung auf die Busse kehrt in den Homilien des Goldmundes häufig wieder.

Zuerst empfing nach dem genannten Gebete und der Angabe des Chrysostomus der Bischof die Eucharistie und dann in gleicher Weise die Gläubigen. [2]) Ein Dankgebet schloss laut der Liturgie die Communion, welches der Heilige in den Worten: „Wie Judas, gehen sie vor dem letzten Dankgebete ab“, [3]) bezeugt; das letzte nennt er es, im Unterschiede von dem vor der Consecration verrichteten. (cf. S. 198—200.)

[1]) Ad Hebr. hom. 17. n. 2. p. 166.
[2]) In II. Thessal. h. 5. n. 4. p. 536. a.
[3]) De baptism. Christi n. 4. p. 375. a.

Digitized by Google

Die Darstellung der byzantinischen Messe mag eine kurze Vergleichnng mit derjenigen der Cappadocier und der Liturgie der A. C. (l. 8.) schliessen.

Die byzantinische Katechumenenmesse stimmt, nach den Angaben von Gregor von Nazianz und Chrysostomus, mit der der A. C. bis auf den Punkt überein, dass seit Nectarius die Gebete über die Büsser und Energumenen mangeln. Weil die Gläubigen vom Ende des vierten Jahrhunderts an blos noch theilweise Brod und Wein darbrachten, bildete sich vom 5. Jahrhundert an das reiche Ceremoniell der Oblation aus, wie es die Liturgie des Chrysostomus enthält. Erwägt man, dass die byzantinische Präfation, wie sie Gregor Naz. beschreibt, mit der cappadocischen und der der A. C. (l. 8. c. 12) in voller Uebereinstimmung steht, so fand zwischen den Gebeten der Präfation bis zu der Doxologie nach den Fürbitten (von dem Wortlaute abgesehen) nur der Unterschied statt, dass die byzantinische Liturgie die Memento für die Verstorbenen an das Gedächtniss der Heiligen anknüpft und ihnen die der Lebenden folgen lässt, während sie in der Liturgie der A. C. vor dem Memento der Verstorbenen stehen.

Der Ritus der Communionspendung in Byzanz stimmt wieder mit dem der A. C. (l. 8. c. 13) überein.

Zweites Kapitel.

Der Messritus der lateinischen Kirche.

I. Artikel.

Die mailändische Messe nach den Schriften des h. Ambrosius.

I. Ueber diese Messe im Allgemeinen.

§. 60.

Quellen der mailändischen Liturgie.

Geraume Zeit, ehe Ambrosius Bischof von Mailand wurde, verkündigten daselbst Glaubensboten das Evangelium und feierten die christliche Liturgie. Die Frage, ob die ersten Sendboten aus Rom oder einer anderen Gegend dahin kamen, ist für die älteste Liturgie von keiner grossen Bedeutung, weil sie überall um so

Digitized by Google

gleichförmiger war, je näher sie der gemeinsamen Quelle, der apostolischen Zeit, stand. Das vollständigste und klarste Bild derselben gibt Justin in seiner Apologie. Er macht die Kaiser nicht etwa mit der Mysterienfeier dieser oder jener Gemeinde, sondern der katholischen Kirche überhaupt bekannt, und weil er dieses thut und thun kann, muss die Feier überall in der von ihm beschriebenen Weise gehalten worden sein. Er, der geborene Syrier, berichtet den Kaisern in Rom über die christliche Liturgie bis in das Einzelne, ohne nur durchblicken zu lassen, dass ein Unterschied zwischen der der orientalischen und occidentalischen Kirchen stattgefunden habe. Er kennt nur Einen, den von ihm dargestellten Ritus der katholischen Kirche. Das ist hier, wo über die Liturgie der abendländischen oder lateinischen Kirche berichtet wird, vorauszuschicken.

Da sich ferner nirgends eine Spur entdecken lässt, dass während der Verfolgungen eine Aenderung in dem Ritus der Messfeier eingetreten sei, celebrirte Ambrosius bei seiner Erhebung auf die bischöfliche Kathedra die Liturgie nach der auf apostolischer Ueberlieferung beruhenden Weise, wie dieses in Rom und anderwärts geschah. Die meisten der in seinen Schriften enthaltenen Andeutungen über die Messe beziehen sich darum wohl auf die vor ihm vorhandene Feier derselben.

Von einem Manne, der die Arcandisciplin so gewissenhaft beobachtete, [1]) dass er, von der Messe handelnd, statt weiterer Angaben die Worte citirt: Mea sponsa hortus conclusus, fons signatus, und beifügt, „dadurch wird angezeigt, das Mysterium müsse bei dir besiegelt bleiben, damit es Niemand bekannt werde, dem es nicht zukommt," [2]) von einem solchen Manne darf man jedoch keinen ausführlichen und unumwundenen Bericht über die Liturgie erwarten. Wenn daher Manche gegen die in der nachfolgenden Abhandlung ausgiebige Verwendung kurzer und oft dunkeler Andeutungen des grossen Bischofes Bedenken tragen werden, so sind wir aus der angegebenen Ursache der Ueberzeugung, dass man hinter seinen angegebenen Worten mehr zu suchen hat, als sie auszusprechen scheinen.

2. Ein weiterer wichtiger Punkt betrifft die Frage nach dem Verfasser der sechs Bücher ‚De sacramentis'. Weil sie eine reiche Quelle für die Darstellung der mailändischen Messe sind,

---

[1]) Er erklärt nicht nur im Allgemeinen, peccat enim Deo, qui commissa sibi secreta mysteria putaverit indignis esse vulganda. Periculum itaque est non solum falsa dicere, sed etiam vera, si quis ea insinuat quibus non oportet (In psl. 118. serm. 2. n. 25), sondern er sagt auch von dem Symbolum und Vater unser: Cave ne incaute symboli et dominicae orationis divulgas mysteria. De Cain l. 1. c. 9. n. 37. p. 172.

[2]) De myster. c. 9. n. 55.

Digitized by Google

muss zuerst untersucht und so weit möglich festgestellt werden, von wem und zu welcher Zeit sie verfasst sind. Desshalb werden wir diesen Gegenstand ausführlich behandeln. Es machen sich jedoch hierbei so viele sich kreuzende Interessen geltend, dass wir wohl wissen, eine auch noch so fein geschliffene Untersuchung erlediget diesen Punkt nicht für Alle. Wir haben darum den Verfasser von ‚De sacram.' in der vorliegenden Abhandlung immer von dem Bischofe Ambrosius unterschieden und die der Schrift ‚De sacram. entnommenen Citate durch solche aus den anerkannt ächten Schriften des Ambrosius gestützt.

3. Endlich kommen bei Darstellung der alten mailändischen Liturgie jene Documente in Betracht, welche eine mehr, denn tausendjährige Ueberlieferung als ambrosianische bezeichnet. Das älteste ambrosianische Missale hat Pamelius unter der Aufschrift: ‚Ambrosianae missae ritus et ordo' publicirt.[1]) In demselben ist die erste Messe, In nativitate Domini, von den übrigen zu unterscheiden, weil sie zugleich den ganzen Ordo der Messe enthält,[2]) während die übrigen Messen meistens blos die oratio super populum — super sindonem — super oblata, praefatio und oratio post communionem besitzen. Pamelius hat diese Messen auch von der ersten durch die Aufschrift unterschieden: Ambrosianae missae orationes et praefationes per reliquum anni circulum.[3]) Ausserdem gab Muratori heraus: Canon antiquae missae ambrosianae in coena Domini.[4]) Er ist von Interesse, weil er, nach unserm Urtheile, Bruchstücke der vorambrosianischen Messe enthält. Damit aber der Leser selbst urtheilen kann, lassen wir denselben, wie den pamelischen Ordo, abdrucken. Hinsichtlich der übrigen ambrosianischen Messen der pamelischen Collection ist zu bemerken, dass sich in ihr Formulare finden ad missam in ecclesia minore (p. 337) und in ecclesia majore (p. 338. 352. 354—381). Ambrosius[5]) und Paulinus gedenken einer ecclesia major und minor, und die Bemerkung des Letzteren, der Leichnam des Ambrosius sei in die ecclesia major gebracht worden, ibique eadem fuit nocte, qua vigilavimus in pascha, quem plurimi

---

[1]) Pamel, Rituale s. patrum latinorum. Coloniae Agrippinae 1675. tom. 1. p. 293—456.

[2]) Der Kürze halber nennen wir sie pamelischen Ordo oder pamelischen Canon.

[3]) Pamel, l. c. p. 306—456.

[4]) Murat., liturgia romana vetus. tom. 1. p. 131. Wir werden denselben gewöhnlich den muratorischen Canon nennen.

[5]) Nec jam Portiana, hoc est, extramurana basilica petebatur, sed basilica nova, hoc est, intramurana, quae major est . . . Cum fratribus psalmos in ecclesia basilica minore dicimus. Epist. 20. n. 1. u. 48. Saxius nennt die grosse Kirche principem ecclesiam. Archiepiscoporum mediolanensium series. p. 81.

Digitized by Google

infantes baptizati cum a fonte venirent, viderunt (n. 48), deutet an, dass daselbst das Baptisterium war. Dadurch erklärt es sich, warum sich die in der ecclesia major celebrirten Messen auf den Palmsonntag [1]) (Uebergabe des Symbolum), Charsamstag, die Osterwoche und das Pfingstfest beschränken. [2])

§. 61.

Canon des Muratori.

Muratori ersuchte den Präfecten der ambrosianischen Bibliothek, er möchte ihm aus dem ältesten ambrosianischen Missale den Messcanon zuschicken, und erhielt hierauf einen Pergamentcodex, der nach der Ansicht desselben aus dem 9. oder 10. Jahrhundert stammt. Der Messe des grünen Donnerstages angehörend, weicht er von dem gewöhnlichen in dem ab (ab ordinario minime dissimilem), was sich auf die Feria V. eigens bezieht. Muratori veröffentlichte denselben und mit Weglassung dessen, was mit dem jetzigen römischen Missale wörtlich übereinstimmt, lautet er:

Te igitur . . . una cum famulo et sacerdote tuo pontifice (illo) et famulo tuo imperatore (illo) sed et omnibus orthod . . . Memento . . . Communicantes et diem sacratissimum celebrantes, quo traditus est D. N. J. Ch. Tu nos, Domine, participes filii tui, tu consortes regni tui, tu incolas paradisi, tu angelorum comites esse jussisti, si tamen inlaesa et intemerata fide coelestis militiae sacramenta servemus. At quid desperare de tua misericordia possumus, qui tantum munus accepimus, ut talem tibi hostiam offerre mereremur, corpus scilicet et sanguinem D. N. J. Ch., qui se pro mundi redemtione piae illi ac venerandae tradidit passioni? Qui formam sacrificii salutis perennis instituens, hostiam se primus obtulit et primus docuit offerri. Sed et memoriam venerantes in primis gloriosae semper virginis . . . Simonis et Thadaei, Xisti, Laurentii, Hippolyti, Vincentii, Cornelii, Cypriani, Clementis, Grisogoni, Johannis et Pauli, Cosmae et Damiani, Apollinaris, Vita-

---

[1]) Uebrigens handelt der Wortlaut der in ecclesia majore gesprochenen Orationen mehr von dem Feste, als von der Taufe. Vielleicht ist darum die Auslegung der obigen Worte des Paulinus unrichtig. Dessungeachtet bleibt der Unterschied von Messen, die pro baptizatis und für das Volk im Allgemeinen celebrirt wurden, bestehen.

[2]) Die Schriften der älteren und neueren Theologen, die sich mit der mailändischen Liturgie beschäftigten und die ich benützt habe, sind in dem Verlaufe der Abhandlung angegeben. Die Ausbeute war jedoch eine sehr geringe, da meines Wissens Keiner zu diesem Zwecke die Schriften des Ambrosius studirte. Leider konnte ich die Schrift: Saxii epistola ad amicum nicht erhalten, von der ich mir das Meiste versprochen hätte.

Digitized by Google

lis, Nazarii, Celsi, Protasii, Gervasii, Victoris, Naboris, Felicis, Kalimeri, Eustorgii, Dionysii,[1]) Ambrosii, Simpliciani, Martini, Eusebii, Hilarii, Julii et omnium sanctorum tuorum, quorum . . . Per Christum Dominum.

Hanc igitur oblationem, quam tibi offerimus ob diem jejunii coenae dominicae, in qua D. N. J. Ch. filius tuus in novo testamento sacrificandi ritum instituit, dum panem et vinum, quod Melchisedech in praefiguratione futuri mysterii sacerdos obtulerat, in sacramentum sui corporis et sanguinis transformavit, celebrandam, quaesumus, Domine, placatus intende, ut per multa curricula annorum salvi et incolumes munera nostra, Domine, mereamur offerre; diesque nostros in tua pace disponas atque ab aeterna nos damnatione eripias et in electorum tuorum jubeas grege numerari. Per Ch. d. n. Quam oblationem, quam pietati tuae offerimus, tu, Deus, in omnibus, quaesumus benedictam, adscriptam, ratam rationabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui, domini autem dei nostri Jesu Christi.

Qui pridie quam pro nostra et omnium salute pateretur, hoc est, hodierna die, discumbens in medio discipulorum suorum, accipiens panem, elevavit oculos ad coelum ad te patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens ad eos: Accipite et manducate ex hoc omnes. Hoc est enim corpus meum. Simili modo postquam coenatum est, accipiens calicem, elevavit oculos ad caelos ad te deum patrem suum omnipotentem, item tibi gratias agens benedixit, tradidit discipulis suis, dicens ad eos: Accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni Testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

Mandans quoque et dicens ad eos: Haec quotiescumque feceritis, mortem meam praedicabitis, resurrectionem meam annuntiabitis, adventum meum sperabitis donec iterum de coelis veniam ad vos.[2])

---

[1]) In missa ambrosiana, quam tomo primo liturgico Pamelius dedit, in nomine Dionysii consistit enumeratio sanctorum. Et sane rectius. Nam heic martyrum tantummodo fit mentio, non vero confessorum. Quare haec inconsulta pietate ac ritu super addita fuerint. Murat. p. 131.

[2]) In ordinario missae ambrosianae post ea verba: Donec veniam etc. sequitur: Unde et memores sumus etc. Memento etiam etc. Nobis quoque peccat. etc. quae oratio desinit in Justina et Sabina. A multis saeculis in missa ambrosiana confractio hostiae et commixtio in calice, hisce verbis conceptae fuere: corpus tuum frangitur, Christe; calix benedicitur: sanguis tuus sit nobis semper ad vitam et ad solvendas animas, deus noster. At in vetustissimis missalibus ejusdem ecclesiae haec minime leguntur, sed dumtaxat: commixtio consecrati corporis et sanguinis etc. De hujusmodi confractorio, addito olim missae ambrosianae, ejusque origine, epistolam eruditione multa refertam edidit supra laudatus Saxius. Muratori, l. c.

Digitized by Google

Haec facimus, haec celebramus, tua, Domine, praecepta servantes et ad communionem inviolabilem, hoc ipsum, quod corpus domini sumimus, mortem dominicam nuntiamus. Tuum vero est, omnipotens pater, mittere nunc nobis unigenitum filium tuum, quem inquaerentibus sponte misisti. Qui quum sis ipse immensus et inaestimabilis, Deum quoque ex te immensum et inaestimabilem genuisti, ut cujus passione redemtionem humani generis tribuisti, ejus nunc corpus tribuis ad salutem. Per eundem Christum Dominum nostrum.

Per quem haec omnia, Domine semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et nobis famulis tuis largiter praestas ad augmentum fidei et remissionem omnium peccatorum nostrorum.

Et est tibi Deo patri omnipotenti ex ipso et per ipsum et in ipso omnis honor, virtus, laus, gloria, imperium, perpetuitas et potestas per infinita saecula saeculorum.

Sequitur deinde oratio. Ipsius praeceptum est, Domine, quod agimus, cujus nunc te praesentia postulamus, da sacrificio auctorem suum, ut compleatur fides rei in sublimitate mysterii, ut sicut veritatem coelestis sacrificii exsequimur, sic veritatem dominici corporis et sanguinis hauriamus. Per eundem Christum dominum nostrum, dicentes: Pater noster, qui es etc. [1])

Die Annahme des Präfecten der mailändischen Bibliothek, der Codex stamme aus dem 9. oder 10. Jahrhundert, unterstützt der Inhalt des Canon, der jedenfalls jünger ist, als der von Pamelius edirte. Zum Beweise dessen genügen ein Paar Bemerkungen. In dem pamelischen Canon fehlt die Oration: ‚hanc igitur', in dem muratorischen ist sie nicht nur vorhanden, sondern sie schliesst sogar mit den von Papst Gregor I. herrührenden Worten: ‚diesque nostros etc.' In dem Gebete ‚Communicantes' führt der muratorische Canon, ausser den Namen der Martyrer, welche auch der pamelische enthält, die Confessoren Ambrosius etc. an. Der muratorische Canon nimmt die Consecrationsworte aus dem römischen Missale, der pamelische lässt sie in der alten Fassung. Wenn der muratorische Canon aber jünger ist, als der des Pamelius und wenn sich im Verlaufe der Jahrhunderte der mailändische Ritus immer mehr dem römischen accomodirte, wie kommt es, dass der jüngere Canon Fragmente der alten mailändischen Messe [2]) in sich birgt, die in dem älteren pamelischen Canon fehlen? Antwort: Der muratorische Canon gehört der Messe In coena Domini an. Weil dieser Tag der Einsetzung der Eucha-

[1]) Murat., liturg. rom. vetus c. tom. I. p. 134.

[2]) Wir hatten sie anfänglich an diesem Orte erörtert, fanden es aber später für angemessener, sie in die Darstellung der aus den Schriften des Ambrosius geschöpften Messfeier aufzunehmen.

Digitized by Google

ristie geweiht ist, behielt man in der Messe desselben noch Bruchstücke aus der alten Liturgie bei, wie man am Charsamstag die alte ‚oratio infra actionem pro baptizatis' und an den Fastensonntagen die ‚oratio pro fidelibus' beibehielt,[1]) die auch wir heute noch in der Charfreitagsliturgie des römischen Missale besitzen.

§. 62.

Die Schrift De sacramentis.

Die sechs Bücher De sacramentis[2]) bestehen in einer populären Ausführung des ambrosianischen Buches De mysteriis, dessen Gedanken sie häufig selbst nach dem Wortlaute wiedergeben. Wenn aber Ambrosius die Schrift De mysteriis mit der Erklärung der Eucharistie als Sacrament abschliesst, so geht der Verfasser von De sacramentis (l. 4. c. 5 u. 6) auf die Messe über, deren Ritus er zum Theil auch im fünften (Friedenskuss und Vater unser) und sechsten Buche beschreibt.

Die Abfassungszeit dieser Schrift verlegten Einige in das achte Jahrhundert, weil sie um diese Zeit erstmals erwähnt wird. Das ist jedoch unmöglich, denn sie beschreibt gottesdienstliche Gebräuche, die im vierten und fünften, nicht aber im sechsten und den folgenden Jahrhunderten in Uebung waren. Gegen Ende des fünften Jahrhunderts ist von mystagogischen Katechesen, die in der Osteroctav den Neophyten gehalten wurden, keine Rede mehr; diese machen aber den Inhalt der sechs Bücher aus. Die Kindertaufe wurde im fünften Jahrhundert, besonders seit dem Auftreten des Pelagianismus die beinahe ausschliesslich geltende, und die Taufe Erwachsener zur Seltenheit, während die Schrift De sacramentis eine grosse Zahl erwachsener Neophyten voraussetzt;[3]) denn an Kinder waren diese Predigten, und Predigten sind es, nicht gerichtet. Dasselbe gilt von den Heiden, die in der genannten Zeit viel mehr zurücktreten, als es nach der Schrift

---

[1]) Pamelius, ambrosianae missae. p. 328 u. 353.

[2]) Mabillon spricht in dem Museum italicum von einem codex in abbatia s. Galli apud Helvetios, litteris majusculis ab annis mille totus exaratus, der ausser mehreren Homilien von Augustin, libros sex vulgatos de sacramentis, qui Ambrosio in editis tribuuntur, absque auctoris nomine enthält. Sie sind in sieben Predigten unter dem Titel: Incipit prima die in pascha mitgetheilt, so dass die einzelnen Bücher ebenso viele Predigten für die Tage einer ganzen Woche bilden, und zwar beginnt die siebente mit dem letzten Theil des Buches mit den Worten: Aliud psalmorum David licet unus libellus sit etc. l. c. t. 1. n. 15. p. 7.

[3]) Gaudet ecclesia redemtione multorum et adstare familiam candidatam spirituali exsultatione laetatur. De sacr. l. 5. c. 3. n. 14. p. 236.

Digitized by Google

De sacramentis der Fall ist. Sie hält es für nothwendig, die Taufe von den heidnischen Lustrationen zu unterscheiden,[1]) und ermahnt christliche Frauen, ihre heidnischen Männer durch frommen Wandel zum Glauben zu bekehren.[2]) Unter den Häretikern wird weder der Pelagianer, noch der Nestorianer, sondern blos der Arianer, als noch existirend, gedacht.[3]) Endlich geht aus der Uebersetzung der h. Schrift, deren sich der Verfasser bedient, hervor, dass man zu seiner Zeit die Vulgata noch nicht allgemein gebrauchte.[4]) Das sind durchweg Indicien, denen zufolge die Schrift De sacramentis nicht nach der Mitte des fünften Jahrhunderts abgefasst ist.[5]) Ja, sie zeugen selbst mehr für die Abfassung im vierten, als fünften Jahrhundert.

Die Benedictiner, welche die Werke des h. Ambrosius herausgaben, berufen sich für die Abfassung nach Ambrosius auf folgende Stellen: Si quotidianus est panis, cur post annum illum sumis, quemadmodum Graeci in oriente facere consueverunt? Accipe quotidie, quod quotidie tibi prosit. Sic vive, ut quotidie merearis accipere. Qui non meretur quotidie accipere, non mere-

---

[1]) Multa sunt genera baptismatum . . . Sunt baptismata gentium, sed non sunt baptismata. De sacr. l. 1. c. 1. n. 2.

[2]) De sacr. l. 6. c. 5. n. 25. p. 245. Numquid debes in oratione tua crucem Domini gentibus demonstrare? l. c. c. 4. n. 18.

[3]) L. c. l. 6. c. 2. n. 10. p. 242.

[4]) Cf. In libros de sacramentis praefatio. p. 206.

[5]) Dieser Annahme stimmt Caspari in der Schrift bei: „Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums — Christiania. 1890." Sich über die Schrift: Explanatio Symboli ad initiandos verbreitend, bemerkt er: „In beiden Codd. dem Vatic. und dem Sangall . . . steht die Explanatio Symb. in merkwürdig ähnlicher und, wie es scheint, bedeutungsvoller Verbindung mit der pseudoambrosianischen Schrift De sacramentis und müssen die beiden Codd. selbst desshalb in irgend welchem historischen Zusammenhange gestanden haben . . . Die Symbolauslegung ist: „Finit liber primus" unterschrieben und das 1. und 2. Buch De sacramentis, die zu einem Buche zusammengezogen sind, haben die Unterschrift: incipit liber secundus . . . Für die Abstammung der Symbolauslegung aus der ambrosianischen Kirche führt Caspari an, erstens die enge Verbindung, in der sie in dem Cod. mit der unläugbar dieser Kirche angehörigen Schrift „De sacramentis" steht, und zweitens die Bekanntschaft mit dem Wortlaut des aquilejensischen Symbols (sie kennt sein invisibilem et impassibilem), was auf eine der aquilejensischen benachbarte Kirche führt. Da das altaquilejensische Symbol zufolge der „Explanatio Symboli B. Nicetae Aquilejensis episcopi habita ad competentes" schon um die Mitte des fünften Jahrhunderts in Aquileja mit dem altaquilejensischen vertauscht worden sein muss, so kann die „Explanatio Symboli ad initiandos = (und mithin wohl auch die Schrift „De sacramentis) nicht viel jünger als Ambrosius sein." Caspari l. c. S. 405 u. 406.

Digitized by Google

tur post annum accipere.[1]) Die genannten Herausgeber folgern aus diesen Worten, dass der Verfasser sehr wahrscheinlich nach der Zeit des Chrysostomus gelebt habe,[2]) weil er gegen den jährlich einmaligen Empfang der Communion eifere. Diese Folgerung wäre richtig, wenn die jährlich einmalige Communion erst zur Zeit des Chrysostomus üblich geworden wäre. Allein der Zustand der griechischen Kirche schloss seit der Mitte des vierten Jahrhunderts die tägliche Communion geradezu aus. Die arianischen Kaiser, wie der Apostat Julian, vertrieben die Bischöfe, sperrten die Kirchen oder übergaben sie den Arianern und machten dadurch die Abhaltung des täglichen Gottesdienstes unmöglich. Auf diese Zeit ist der Anfang der jährlichen Communion im Orient zurückzuführen.[3]) Im Abendlande richtete der Arianismus diese Verwüstungen nicht an; desshalb erhielt sich hier die tägliche Communion länger. Zuerst an dem oftmaligen Empfange der Eucharistie durch die bedrängte Lage der Kirchen gehindert, wurde aus der Noth eine üble Gewohnheit, von der man nicht abliess, als auch der Arianismus durch Kaiser Theodosius den Todesstoss erhalten hatte. Zum Beweise dient die Lage der Kirche von Constantinopel vor und unter Gregor v. Naz., der mit der Errichtung der Anastasia den Grund zu ihrer Wiederherstellung legte. Ambrosius war dieser Zustand durch seine Verbindung mit Theodosius und dem kaiserlichen Hofe wohl bekannt, und darum entsprechen die citirten Worte dem damaligen Zustande der Griechen, besonders dem der Einwohner von Constantinopel,[4]) so dass kein Grund, geschweige eine Nöthigung vorliegt, um ihrer willen die Abfassung der Schrift De sacramentis in die Zeit nach Chrysostomus zu verlegen.

Auch die Bemerkung, „der h. Bischof beschuldige nirgends in seinen ächten Schriften die Mailänder der seltenen Communion[5]),“ scheint von keinem grossen Gewichte zu sein. Unseres Wissens spricht er in denselben von dem oftmaligen oder seltenen Empfange überhaupt nicht. Die einzige Aeusserung in dem Buche De mysteriis: Ecclesia hortatur filios suos, ut ad sa-

---

[1]) De sacram. l. 5. c. 4. n. 25. p. 239.

[2]) L. c. praefatio p. 206.

[3]) Wenn Basilius von einer wöchentlich dreimaligen Communion spricht, so ist zu bemerken, dass er beinahe der einzige Bischof war, den Valens nicht vertrieb, und selbst in seiner Kirche hat die Uebung der täglichen Communion aufgehört.

[4]) Chrysostomus rügt die jährlich einmalige Communion schon als Presbyter in Antiochien (hom. 3 in epist. ad Ephes. n. 4. p. 22), viel entschiedener jedoch als Bischof von Constantinopel (hom. 5 in epist. 1 ad Tim. n. 3. p. 577).

[5]) Praefatio in libros de sacram. p. 207.

Digitized by Google

cramenta concurrant (n. 58), widerspricht sicher der Schrift De sacramentis nicht. Denn zuerst warnt sie vor dem nachlässigen (jährlich einmaligen) Empfange derselben, sodann ermahnt sie zu dem täglichen Genusse, der damals in Mailand der gewöhnliche war. Das Letzte ist allerdings kein Indicium für die Abfassung der Schrift durch Ambrosius, wohl aber für ihre Entstehung vor der Mitte des fünften Jahrhunderts, weil von dieser Zeit an die tägliche Communion ausser Uebung kam. Aber auch das Erste bildet keinen Beweis gegen die Abfassung durch Ambrosius, da die, welche blos den Kaisern zu Gefallen die Kirchen besuchten, [1]) sicher nicht zu den täglichen Communicanten gehörten und desshalb in den Tagen des Ambrosius eine Warnung der Neophyten vor nachlässigem Empfange der Eucharistie völlig am Platze war. Demnach enthält die Schrift De sacramentis keine Merkmale, die ihrer Abfassung zu Ende des vierten Jahrhunderts widersprechen, aber viele, die für ihre Entstehung vor der Mitte des fünften Jahrhunderts sprechen.

Die zweite Frage betrifft den Abfassungsort der in Rede stehenden Schrift, denn sie kann nur dann als Quelle bei der Darstellung der mailändischen Liturgie benützt werden, wenn feststeht, dass der von ihr beschriebene Ritus der Ritus dieser Kirche ist. Die Benedictiner bemerken hierüber in der bereits citirten praefatio: Extra controversiam est horum librorum parentem non fuisse subditum romanae metropoli; nec minus tamen certum ipsius sedem ab hac Urbe haud multum dissitam, quippe cujus ceremonias et perspectas habebat et sequebatur in pluribus. Cum vero etiam eisdem ceremoniis quarum mentio fit in hoc opere, cum veteris ecclesiae gallicanae sicut et cum mediolanensis ritibus plurimum intercedat affinitatis, hinc deducimus vicinam utrique eamdem dioecesim extitisse. Minime tamen refragabimur, si quis cum doctissimo viro eosdem sermones aut Venerio, aut alii cuipiam Ambrosii discipulo, qui non multo post ipsum praefuerit ecclesiae Mediolanensi, tributos malit. [2])

Ferner nennt Albertinus aus dieser Ursache den Verfasser der sechs Bücher „den Affen des Ambrosius", und manche Kritiker sprechen die Abfassung der sechs Bücher dem Ambrosius ab, weil nicht anzunehmen sei, dass der Heilige zwei so verwandte Schriften über denselben Gegenstand verfasst habe. Den Satz, dass Ambrosius in der Schrift De mysteriis den Mailänder Ritus beschreibt, kann man so wenig läugnen, als den andern, dass

---

[1]) Venit quis in ecclesiam, dum honorem affectat sub imperatoribus christianis, simulato metu orationem se fingit deferre. In psl. 118. serm. 20. n. 49. p. 464.

[2]) In libr. de sacr. praefatio. p. 206.

Digitized by Google

der Verfasser von De sacr. der Schrift des Ambrosius Schritt für Schritt folgt, darum muss der Letztere, wenn nicht der Stadt, so doch der Kirchenprovinz Mailand angehört haben.

Das wird noch evidenter durch die Thatsache, dass die sechs Bücher aus Vorträgen bestehen, welche der Verfasser vor Neophyten gehalten hat, um sie in das Verständniss der an ihnen vorgenommenen Handlungen einzuführen. Diese Handlungen wurden aber, laut der Schrift De mysteriis, nach dem mailändischen Ritus vorgenommen. Wie kann man nun die Behauptung aufrecht erhalten, ein Priester habe in einer der Provinz Mailand nicht angehörenden Kirche die Neophyten in dem der Mailänder Diöcese eigenthümlichen Ritus unterrichtet? Er habe ihnen z. B. die Fusswaschung erklärt, die in der römischen Kirche gar nicht vorkam? Man könnte einwenden, der Verfasser hat den Neophyten allerdings die Taufe und Firmung nach dem mailändischen Ritus erklärt; weil sich aber Ambrosius in der Schrift De mysteriis nicht über die Messe verbreitet, lässt sich der Nachweis nicht liefern, dass der Verfasser der sechs Bücher auch die mailändische Messe darstelle. Allein für's Erste stimmt die Schrift De sacr. auch in dem Messritus mit den ambrosianischen Schriften überein, und für's Zweite wäre die Annahme, in den beiden Sakramenten beschreibe der Verfasser der sechs Bücher den mailändischen, in der Lehre von der Messe aber den Ritus einer andern Kirche, so unglaublich, dass sie einer Widerlegung nicht bedarf.

Endlich ist folgende Bemerkung von Mabillon bedeutungsvoll: „Evangelio recitando non nudum venerandi nominis Jesu vocabulum proferebatur Ambrosii aevo, sed dominus Jesus semper appellabatur. In epistola 16. rogavit quidem pharisaeus dominum Jesum et in epist. 45. praeteriens dominus Jesus vidit a generatione caecum. Idem ritus hactenus servatur in ecclesia mediolanensi; quod etiam in gallicana olim fiebat.“ [1]) Dasselbe geschieht vom Verfasser der sechs Bücher, der bald ‚dominus noster Jesus Christus‘ [2]), bald ‚dominus Jesus‘ [3]) schreibt, wie diesen Beisatz auch die Consecrationsformel seiner Kirche besitzt. Diese, bis auf solche Einzelheiten hinausgehende Uebereinstimmung zwischen Ambrosius und dem Verfasser der sechs Bücher, zwischen der mailändischen Liturgie und der der Schrift De sacramentis ist ohne Zweifel ein schlagender Beweis für die Abfassung der letzteren in Mailand zur Zeit des Ambrosius. Mabillon fügt zwar bei:

---

[1]) Mabill., museum italic. t. 1. p. 105. n. 10.

[2]) Cf. l. 1. c. 1. n. 2. c. 5. n. 15. l. 2. c. 2. n. 3. 6. 7. c. 4. 10. c. 7. n. 20.

[3]) Cf. l. 5. c. 1. n. 4. c. 2. n. 5. l. 4. c. 5. n. 23. cf. De myster. c. 3. n. 11. c. 4. n. 20. c. 5. n. 27 etc.

Digitized by Google

Quod etiam in gallicana olim fiebat, allein die Messe der Schrift de sacr. kann nicht die gallische sein. In der gallischen Messe kam nämlich das Fürbittengebet mit Ablesung der Namen aus den Diptychen, wie der Friedenskuss, vor der Präfation vor, in der mailändischen Liturgie kommt hingegen die oratio pro populo, pro regibus, pro ceteris, mit welcher die Ablesung der Namen verknüpft war, nach der Präfation und die Ertheilung des pax bei der Communion vor.

Demnach ist die Schrift von einem der Mailänder Kirchenprovinz angehörenden Priester zu Anfang des fünften Jahrhunderts oder, noch wahrscheinlicher, zu Ende des vierten Jahrhunderts abgefasst und die Frage spitzt sich dahin zu, ob Ambrosius oder ein Schüler und Zeitgenosse desselben ihr Verfasser sei.

Ohne Zweifel ist der Verfasser ein Bischof, denn er erklärt den Neophyten die Mysterien, die sie empfangen hatten. Das geschah aber in Mailand, laut der Schrift De mysteriis, durch den Bischof. Ferner war er der griechischen Sprache nicht nur kundig, sondern er beschäftigte sich auch viel mit derselben, denn sonst hätte er nicht selbst in seinen Predigten auf sie Bezug genommen. [1]) Dessgleichen waren ihm die Werke des Origenes bekannt, denn er wendet nicht nur, wie dieser, in derselben Weise die Stelle (1 Timoth. 2, 1) auf die Messgebete an, sondern sagt auch, wie dieser: Quomodo coepit a laudibus Dei, sic debet in laudem desinere. [2]) All' das weist auf Ambrosius hin, der nebst den Werken des Basilius vorzugsweise die des Origenes studirte. [3])

Der Verfasser von De sacramentis klagt über die Schwäche seiner Stimme (secundum fragilitatem vocis nostrae et secundum temporis rationem satis sit hodie, [4]) Ambrosius sagt: Per fragilitatem vocis omnem seriem non possum explere tractatus. [5]) Der Verfasser der sechs Bücher bemerkt: Docuimus pro captu nostro forsitan, quod non didicimus. [6]) Ambrosius beginnt seine Schrift De officiis mit den Worten: Docere vos coepi, quod ipse non didici. [7])

Die Gründe, welche gegen die Autorschaft des Ambrosius sprechen, finden die Mauriner in der Verschiedenheit des

---

[1]) De sacram. l. 5. c. 4. n. 24.

[2]) De sacram. l. 6. c. 5. n. 23. Aequum est incoeptam a glorificatione orationem in glorificationem definendo terminare, laudando et glorificando patrem. Origen. de orat. n. 33. p. 590 und ebenso kurz vorher p. 589.

[3]) Hieron. ad August. epist. 75. n. 20. p. 235 (Aug. opera t. 2).

[4]) De sacr. l. 1. c. 6. n. 4. p. 114.

[5]) Apol. David. II. c. 5. n. 28. p. 181.

[6]) De sacr. l. 6. c. 5. n. 26. p. 246.

[7]) De offic. ministrorum l. 1. c. 1. n. 4. p. 356.

Digitized by Google

Styles und in der allzu grossen Abhängigkeit, in welcher die sechs Bücher zu der Schrift De mysteriis und theilweise zu der Schrift De institutione virginis stehen. Ferner in der Rüge des seltenen Communionempfanges, den der heilige Bischof den Mailändern in seinen ächten Schriften nirgends vorwerfe, und in der Art und Weise, in welcher der römischen Kirche die Unterlassung der Fusswaschung vorgeworfen werde. Novimus quippe illum (scil. Ambrosium) suos unicuique ecclesiarum usus ac ritus adeo liberos esse voluisse, ut ad quamcumque forte pervenisset, ei se, quemadmodum Augustinus (epist. 54., alias 118.) tradit, accomodaret. [1])

Ueber den Communionempfang wurde bereits gesprochen. Was die Fusswaschung betrifft, so machen die betreffenden Worte auf mich den entgegengesetzten Eindruck. Einige sagten nämlich, diese Ceremonie sei bei der Spendung der Taufe nicht am Platz. Der Verfasser der sechs Bücher bestreitet das, will aber durch seine Rechtfertigung dieses Gebrauches Niemand tadeln, sondern blos den Neophyten zeigen, welche Bedeutung demselben zukomme. [2]) Die Römer mögen mit Recht ihre Gewohnheit beobachten, er halte mit Recht an der seinen fest. Der Ton der Stelle trägt allerdings etwas Empfindliches an sich, das aber durch die Polemik gegen diese Ceremonie veranlasst wurde. Dem von Augustin berichteten Grundsatze des Ambrosius huldiget aber auch der Verfasser der sechs Bücher, so dass nach meinem Ermessen die betreffende Stelle nicht gegen, sondern für die Abfassung der Schrift zeugt. Ambrosius gab die Gebräuche seiner Kirche den Uebungen anderer Kirchen gegenüber nicht preis, sondern sagte blos: Ad quam forte ecclesiam veneris, ejus morem serva, si cuiquam non vis esse scandalo, nec quemquam tibi. [3]) In Mailand war aber die Fusswaschung eingeführt, der sich darum kein Täufling, ohne Aergerniss zu erregen, entziehen durfte. Das verlangte Ambrosius nicht weniger, als der Verfasser der sechs Bücher.

Dagegen ist ein bis jetzt nicht geltend gemachter Einwurf zu erörtern. Ambrosius beobachtet die Arcandisciplin ängstlich und lässt wohl aus diesem Grunde die Erklärung der Messe in seiner Schrift De mysteriis weg. Der Verfasser der sechs Bücher gibt hingegen Messgebete und selbst die Consecrationsformel

---

[1]) In libros de sacr. praefatio. p. 209.

[2]) Hoc ideo dico, non quod alios reprehendam, sed mea officia ipse commendem. In omnibus cupio sequi ecclesiam romanam, sed tamen et nos homines sensum habemus, ideo quod alibi rectius servatur et nos rectius custodimus. De sacr. l. c. 1. n. 5. p. 223.

[3]) Aug. epist. 54. n. 3. p. 165

Digitized by Google

an. Diese Verschiedenheit der beiden Schriften lässt sich auch nicht durch die Annahme erklären, ein Schüler des Ambrosius sei der Verfasser der sechs Bücher. Denn was dem Meister nicht gestattet war, wurde auch dem Schüler nicht erlaubt. Innerhalb einiger Decennien änderten sich ferner die Vorschriften der Arcandisciplin nicht derartig, dass man die Consecrationsformel veröffentlichen durfte, wie der Brief von Papst Innocenz I. an Decentius und die Werke des h. Augustinus beweisen. Demzufolge wäre die Abfassung der Schrift De sacramentis wenigstens in die Mitte des fünften Jahrhunderts zu verlegen: eine Annahme, die jedoch mit den angegebenen Gründen für ihre Entstehung vor dieser Zeit und durch Ambrosius im Widerspruch steht.

Die Lösung dieser Schwierigkeit beleuchtet zugleich die von den Benediktinern gemachten Einwürfe gegen die Autorschaft des Ambrosius. Die meisten Schriften des Ambrosius sind Bearbeitungen seiner homiletischen und katechetischen Vorträge. Zum Zwecke der Veröffentlichung fasste er sie kürzer, verwandte mehr Sorgfalt auf den Styl und schied Alles aus, was sich nicht für Alle eignete. Dasselbe that er mit den an die Neophyten gerichteten Vorträgen und so entstand sein Buch De mysteriis. Bekanntlich wurden aber die Vorträge berühmter Prediger in der Kirche nachgeschrieben und ein solcher stenographischer Bericht ist die Schrift De sacramentis. Darum ist der Styl der letzten nachlässiger und breiter; darum manche Fragen und Erklärungen, die Ambrosius in kein Buch aufgenommen hätte; darum die Nichtbeachtung der Arcandisciplin, die er in der Kirche vor Neophyten nicht zu berücksichtigen hatte; darum die grosse Abhängigkeit der Schrift De sacramentis von der De mysteriis, darum trägt die erste Schrift das Gewand von Predigten an sich, das Ambrosius in der zweiten abgestreift hat. Selbstverständlich circulirten diese nachgeschriebenen Vorträge, wie die Katechesen des Cyrill, blos unter den Neophyten und Gläubigen, desshalb ist von einer Schrift des Ambrosius De sacramentis im Alterthum nichts bekannt. Sie trat um so mehr zurück, als sie durch das Buch De mysteriis ersetzt wurde.

II. Die einzelnen Theile der mailändischen Messe.

§. 63.

Katechumenenmesse.

Diese Messe begann mit der Lesung aus der Schrift.[1]) Wenn auch die Neophyten unter der Recitation des 43. (introibo ad

[1]) Epist. 20. n. 4. p. 45 cf. In psl. 1. n. 9. p. 12.

Digitized by Google

altare Dei) und des 22. Psalmes zum Altare traten,[1]) so darf dieses doch nicht so gefasst werden, als ob mit der Recitation dieser Psalmen die Feier der Liturgie überhaupt angefangen hätte. Denn passen schon die Verse des ersten Psalmes für Katechumenen, die sich dem Altare nicht nähern durften, nicht, so noch weniger der Vers des anderen Psalmes: „Du hast einen Tisch vor meinem Angesichte bereitet."

Die Lectionen, deren es mehrere waren, erstreckten sich auf die Bücher des alten Testamentes,[2]) auf die neutestamentlichen Schriften im Allgemeinen und die Evangelien insbesondere.[3]) Die Lesung selbst geschah theils auf eine solenne, theils auf gewöhnliche Weise. Am Montag in der Charwoche wurde das Buch Job gelesen, qui solemni munere est decursus et tempore,[4]) am Mittwoch aber las man in der gewohnten Weise (de more) das Buch Jonas.[5]) Mabillon erklärt diesen Unterschied dadurch, dass er die letzte Lesung eine zufällige (fortuitae) nennt, weil sie entweder der Bischof nach Belieben verlangte oder die fortlaufende Lesung der heil. Bücher sie an die Hand gab, während die andere durch einen solennen Ritus festgestellt war.[6]) Ambrosius sagt nämlich, dieses Lesestück werde nicht gemäss bischöflicher Anordnung, sondern zufällig gelesen, dennoch passe es trefflich für die gegenwärtige Zeitlage.[7])

Da der h. Bischof von seinen Zuhörern rühmt: „Mit welch' frommer Zustimmung seid ihr den vorgelesenen Worten gefolgt," wurden die Lesungen wahrscheinlich, wie die Predigten, von Acclamationen begleitet. Vielleicht kostete es desswegen Mühe, unter denselben Schweigen aufrecht zu erhalten. Der Psalm hingegen bewirkte solches, weil Alle sprachen, Keiner durch Reden störte.[9]) Es scheint auch vor der Lesung zum Schweigen aufgefordert worden zu sein, denn in einer Schrift: De litaniis, welche der h. Carl Borromäus aus dem ambrosianischen Ritus verbreiten liess, wird an den drei Bittagen vor der Lesung des Evangeliums also Schweigen geboten: Diaconus dicit: parcite fabulis. Custos item: silentium habete, et alter respondet: habete silentium.[10])

---

[1]) De myster. c. 8. n. 43.
[2]) In psl. 118. serm. 1. n. 11. p. 233.
[3]) L. c. serm. 6. n. 16. p. 287.
[4]) Epist. 20. n. 14. p. 47.
[5]) L. c. n. 25. p. 50.
[6]) Mabill., museum ital. t. 1. n. 6. p. 101 u. 102.
[7]) Serm. c. Auxent. n. 19. p. 59. VI.
[8]) Apol. David altera c. 7. n. 39. p. 185.
[9]) In psl. 1. praef. n. 9. p. 12.
[10]) Mabill. de liturg. gallicana. l. 1. c. 2. n. 8. p. 9.

Digitized by Google

Zwischen den Lectionen sang die ganze Versammlung Psalmen. [1]) Alle Alter und Geschlechter betheiligten sich, so dass die Kirche wie von rauschenden Meereswogen ertönte. [2]) „Greise, Jünglinge, Jungfrauen und kleine Mädchen erhoben ihre Stimme. Die Uneinigen vereinigte der Psalm, die Feindseligen versöhnte er. Denn wer wollte Dem nicht vergeben, mit dem er einen und denselben Ruf zu Gott schickte?“ [3])

An die letzte Lesung, die aus dem Evangelium, schloss sich die Predigt an. „An dem folgenden Tage, es war (Palm-) Sonntag, übergab ich, nach der Lesung und Predigt und nach Entlassung der Katechumenen, einigen Competenten in dem Baptisterium der Kirche das Symbolum. Daselbst wurde mir angezeigt, dass Decane vom (kaiserlichen) Palaste geschickt seien, um Teppiche aufzuhängen. [4]) Ich verharrte jedoch in meinem Amte und fing an, die Messe zu lesen (missam facere). Während ich opfere“ etc. [5])

Ein Gebet für und über die Katechumenen erwähnt zwar der Heilige nicht ausdrücklich, es ist jedoch anzunehmen, dass ein solches ihrer Entlassung voranging, weil dieses den Büssern gegenüber stattfand. Ambrosius liess nämlich den Kaiser Theodosius nicht zur Versammlung (coetu) in der Kirche und zur Eucharistie zu, bis er Busse gethan hatte. [6]) Die Ordnung des Mysteriums verlangte, dass vorher den Wunden durch Nachlassung der Sünden das Heilmittel gereicht wurde, ehe die Speise des himmlischen Tisches überfloss. [7]) In der Messe der Gläubigen waren also die Büsser nicht gegenwärtig. Die Gemeinde betete jedoch für sie. „Der Apostel glaubte den Blutschänder zu den himmlischen Geheimnissen zulassen zu dürfen, wenn er sich um Reinigung bemühte. Darum sagt er treffend: expurgate. Er wird gleichsam durch die Worte des ganzen Volkes gereinigt, durch seine Thränen abgewaschen, durch die Gebete und das Weinen des Volkes von der Sünde befreit und innerlich gereiniget. Denn Christus hat der Kirche verliehen, den Einen durch Alle zu retten, wie durch den Einen Herrn Jesus Alle erlöst wurden.“ [8]) Diese Worte lehren ein Gebet der Gemeinde für die

---

[1]) Epist. 22. n. 3. 4. 7. p. 66.

[2]) Hexaem. l. 3. c. 5. n. 23. p. 35.

[3]) In psl. 1. praef. n. 9. p. 12. Ueber die Psalmodie, den antiphonischen Gesang, den Ambrosius einführte, wird hier nicht weiter gehandelt.

[4]) Die Decane hatten dasselbe Geschäft, wie die Lictoren. Das Aufhängen der vela war ein Zeichen, dass der Ort dem Fiscus angehörte.

[5]) Epist. 20. n. 4 u. 5. p. 45. VI.

[6]) Paulinus vita Ambros. n. 24. p. 7. VIII. Offerre non audeo sacrificium, si volueris adsistere. Epist. 51. n. 13. p. 178.

[7]) In Luc. l. 6. n. 71. p. 137.

[8]) De poenit. l. 1. c. 15. n. 80. p. 271.

Digitized by Google

Büsser und die Thränen des Volkes setzen den Anblick des Büssers voraus. Erschien derselbe aber persönlich vor den Gläubigen und war er von der Messe der Gläubigen ausgeschlossen, so muss das betreffende Gebet in der Messe der Katechumenen stattgefunden haben.

Dem Angeführten zufolge hatte die Katechumenenmesse in Mailand denselben Verlauf, wie anderwärts. An die Lesungen, Psalmen und die Predigt reihten sich Gebete über die Katechumenen und Büsser. Nach Entlassung derselben begann die Messe der Gläubigen. Wahrscheinlich forderte ein Diacon die Betreffenden auf, sich zu entfernen. In dem ‚Antiphonarium de universis festivitatibus anni circuli Mediolanensis' ist selbst die Formel noch aufbewahrt. An dem Samstag vor dem Palmsonntage sprach der Diacon mit lauter Stimme: „Si quis catechumenus, procedat. Si quis Judaeus, procedat. Si quis paganus, procedat. Si quis haereticus, procedat. [1]) Cujus cura non est, procedat." Ob auch über die Energumenen gebetet wurde und ob Ambrosius die oratio pro fidelibus zu der missa catechumenorum oder fidelium zählt, muss dahin gestellt bleiben.

§. 64.

Die Messe der Gläubigen bis zur Präfation.

Ambrosius bemerkt, man soll für das Volk beten, das heisst für den ganzen Leib, für alle Glieder der Mutter. Dann werden auch Alle für den Einzelnen bitten. Es sei aber ein grosses Geschenk, wenn den Gebeten der Einzelnen die Fürbitten des ganzen Volkes für die Einzelnen erworben werden. [2]) Die Glieder der Mutter und die Gebete, welche für sie verrichtet wurden und welche sie verrichteten, beschreibt der Bischof dadurch, dass er auf die orationis dignitates eingeht. Diese dignitates orationis sind Gebete für verschiedene Klassen der Gläubigen. Wie nämlich Jemand, der einen irdischen König bittet, ihm seine Würde oder Bedürftigkeit vorhält, dass er sich entweder erbarme oder ihm seiner Würde gemäss gebe, [3]) so verhält es sich auch

[1]) Mabill., mus. ital. t. 1. p. 108.

[2]) De Cain, l. 1. c. 9. n. 39. p. 173.

[3]) Nempe cum hominem regem rogas, dicis ut contemplationem habeat honoris tui, tangat eum tuae contemplatio dignitatis; ut aut misereatur, si venia est postulanda, aut deferat pro ordine dignitatis. Et quid dicam, rogas? Sic unusquisque ingreditur, ut dignitatibus deferatur. Recte ergo et devotus Deo dicit: „Intret dignitas mea coram te." Habet et Christianus dignitatem suam, qui tanto imperatori militat. Sunt maximae et verae fidei dignitates, sunt bonorum diversi et apud Christum ordines.

Digitized by Google

mit dem Gebete Gott gegenüber. Es gibt verschiedene christliche Ordnungen und Würden, die der Cleriker (administrantium dignitates) und die der Privaten (privatorum). Als solche führt er die allgemeinen Begriffe pietas, sobrietas, castimonia an und bezeichnet damit wohl die Religiosen und Ehegatten. Zuletzt gedenkt er der Wittwen, Waisen und Barmherzigen (Erbarmenswerthen?) und Gläubigen.„ Wenn du", fährt Ambrosius fort, „mit Schmerz betest, wenn du selbst, der du bittest, von dem Affekte der Trauer ergriffen bist, dann dringt dein Gebet zum Gnadenthrone Gottes, dann dringt es in sein Haus, wenn die Kirche mit dir bittet, wenn das ganze Volk fleht, dass Gott sich gnädig herabneige." (l. c. n. 15.) Niemand wird entgehen, dass der h. Bischof mit diesen Worten auf die oratio pro fidelibus hinweist und besonders auf die in den Gefängnissen, den Bergwerken und dem Exil Befindlichen. Bei seinem Verhältniss zur Arcandisciplin (cf. S. 227) muss man sich zufrieden geben, dass er sie als ein abgestuftes Gebet beschreibt, in welchem der Einzelne mit dem ganzen Volke für den Clerus, die Religiosen, Wittwen etc. betete. Der Kaiser gedenkt er hier nicht, dagegen sagt er an einem andern Orte, täglich werde in den Kirchen für sie gebetet, für die Herrschaft, den Frieden und ihr Heil dem allmächtigen Gott Dank gesagt, und zwar nicht nur amore privato, sondern officio publico. [1])

Die oratio pro fidelibus findet sich auch in dem Missale des Pamelius in den Messen der Fastensonntage und lautet also: Finita ingressa, preces per diaconum pronunciatae, respondente choro. Divinae pacis et indulgentiae munere supplicantes, ex toto corde et ex tota mente precamur te. R. Domine miserere. Pro ecclesia tua sancta catholica, quae hic et per universum orbem diffusa est, precamur te. R. Dom. mis. — Pro papa nostro N et pontifice nostro N et omni clero eorum, omnibusque sacerdotibus ac ministris etc. – Pro famulo tuo N. imperatore et famula tua N., imperatrice et omni exercitu eorum. — Pro famulo tuo N. rege et duce nostro et omni exercitu ejus. — Pro pace ecclesiarum, vocatione gentium et quiete populorum. — Pro civitate hac et conversatione ejus, omnibusque habitantibus in ea. — Pro aëris temperie ac fructuum foecunditate terrarum. — Pro virginibus, viduis, orphanis, captivis et poenitentibus. — Pro navigantibus, iter agentibus, in carceribus, in vinculis, in metallis, in

---

Posuit Deus in ecclesia primo apostolos, secundo prophetas, tertio doctores. Sed istae administrantium dignitates. Sunt etiam privatorum, ut est pietas, justitia, sobrietas, castimonia, disciplina. Sunt orationis dignitates, si pro vidua roges, si roges pro pupillo, si roges pro misericordi, si roges pro nimium devoto ac fideli. In psl. 118. serm. 22. n. 15. p. 477.

[1]) Epist. 1. n. 2. p. 469.

Digitized by Google

exiliis constitutis. — Pro his qui diversis infirmitatibus detinentur, quique spiritibus vexantur immundis. — Pro his qui in sancta tua ecclesia fructus misericordiae largiuntur. — Exaudi nos Deus in omni oratione atque deprecatione nostra, precamur te. R. Domine miserere. Dicamus omnes: R. Domine miserere. Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison. — Oratio super populum. Inchoata jejunia etc. [1])

Ist diese Gestalt der Oration und ihre Beschränkung auf die vierzigtägige Faste ein Werk der Reform zu Ende des vierten Jahrhunderts oder der späteren Zeit? Nach meinem Ermessen geht aus den Bitten pro imperatore, pro rege et duce nostro hervor, dass sie in der vorliegenden Gestalt zur Zeit, als die longobardischen Herzöge in Oberitalien herrschten, recitirt wurde.

2. Nach der Aufforderung des Diacons, die Nicht-Gläubigen sollen sich entfernen, brachten die Gläubigen die Gaben auf den Altar, [2]) worauf sie in das Schiff zurückkehrten. Ambrosius gestattete selbst dem Kaiser das Verweilen in dem Presbyterium nicht. [3]) „Jetzt noch gehen in Mailand an gewissen Festen zehn Greise und zehn bejahrte Frauen, die in dem ambrosianischen Gebäude (schola s. Ambrosii) ihren Unterhalt haben, in ausgezeichneter Kleidung, in der rechten Hand Oblaten, in der linken ein Gefäss mit Wein, zum Opfer. Zur Zeit der Opferung begibt sich der Bischof oder celebrirende Priester mit den beiden Leviten und Acoluthen, die zwei silberne Becher tragen, vom Altare bis zum Eingange des Chores, wo er die Opfergaben empfängt.“ [4])

Das Opfer bestand in Brod und Wein. Wenn die Neophyten, „das erste Mal zu den Mysterien zugelassen, die Eucharistie sahen, kam es vor, dass der eine oder der andere ausrief: Das ist ja gewöhnliches Brod.“ [5]) Das Aeussere des eucharistischen Brodes war demnach das des Hausbrodes. Der Wein wurde mit Wasser gemischt. „Wenn das Wasser“, sagt Ambrosius, „mit dem Geheimnisse des heilbringenden Kreuzes consecrirt ist, wird es sowohl zum Gebrauche des geistigen Bades, als des heilsamen Kelches zurecht gemacht.“ [6]) Das Letzte kann sich blos auf die Mischung des eucharistischen Weines mit Wasser beziehen, das zuvor mit dem Kreuze bezeichnet wurde. Die Motive für

---

[1]) Pamelius, Rituale s. patrum latinorum. p. 330.

[2]) Munera imperatoris (scil. Eugenii) qui se sacrilegis miscuerat, ab ecclesia respuebantur. Paulin. vita s. Ambr. n. 31. p. 18.

[3]) Sozom. h. e. l. 7. c. 25. p. 744.

[4]) Binterim, Denkwürdigkeiten. IV. 3. S. 82.

[5]) De sacram. l. 4. c. 4. n. 18. p. 228.

[6]) De myster. c. 3. n. 14. p. 186. Demnach ist die Bemerkung der Benedictiner zu der Schrift De sacr. l. 5. c. 1. n. 2: de aquae porro mixtione, quam reticet in libro de mysteriis, unrichtig.

Digitized by Google

die Vermischung fand man darin, dass der Felsen, aus dem Moses Wasser hervorrief, Christus symbolisirte und aus der Seite des Gekreuzigten Blut und Wasser floss.[1])

Das von den Gläubigen übergebene Opfer brachte der Bischof dar. „Während ich darbringe (offero), sehe ich, wie ein gewisser Castulus vom Volke fortgeschleppt wird, und in der Oblation selbst weinte und betete ich zu Gott um Hilfe, dass kein Blut vergossen werde.“ [2]) Da der von den Gläubigen dargebrachte Wein in den Kelch gegossen,[3]) das für die Consecration bestimmte Brod von den geopferten Gaben ausgeschieden wurde, war der Bischof vielleicht hierbei betheiligt, und das nennt er „offerre“. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass Diaconen dieses besorgten, während der Bischof für sich betete und auf diese Weise opferte. Wenn er ferner sagt: orare in ipsa oblatione coepi, so fehlten die in dem pamelischen Canon stehenden ‚orationes secretae ad munus oblatum‘ in der damaligen mailändischen Messe, denn die Verrichtung dieser hätte ihm nicht erlaubt, Gott um Hilfe für den gegebenen Fall anzurufen.

Ueber die Recitation des Symbolum findet sich in den Schriften des Ambrosius keine Spur. In dem Canon des Pamelius wird es, der griechischen Liturgie conform, nach der Opferung recitirt. Die Ursache dieser Placirung liegt in der Arcandisciplin, welche dasselbe vor den Nicht-Gläubigen geheim hielt.

§. 65.

Präfation.

Der Opferung folgte in der alten Liturgie das Dankgebet, dessen erster Bestandtheil (unsere Präfation) eine Verherrlichung Gottes war. Auch nach Ambrosius nimmt ein Lobopfer in dem nach rechter Ordnung verrichteten Gebete die erste Stelle ein. Der Apostel, der die verschiedenen Gebetsarten und ihre Aufeinanderfolge angibt, erwähnt darum dieses Lobopfer (oratio) zuerst. Dasselbe ist in dem achten Psalm und dem Gebete des Herrn der Fall, in welchem nicht nur die vier Gebetsarten des Apostels zum Vorschein kommen, sondern auch mit dem Lobe Gottes beginnen.[4])

---

[1]) De sacr. l. 5. c. 1. n. 3 u. 4. p. 235.

[2]) Epist. 20. n. 5. p. 45.

[3]) Vinum et aqua in calicem mittitur. De sacr. l. 4. c. 4. n. 19 p. 231.

[4]) Bona oratio quae ordinem servat, ut primo a divinis inchoemus laudibus. Si enim cum apud hominem agimus, benevolum volumus judi-

Digitized by Google

Da, wenn irgend ein Gebet, die Messe der Gläubigen die rechte Ordnung einhielt,[1]) wird dessgleichen sie oder das Dankgebet mit der Verherrlichung Gottes angefangen haben. Die Schrift De sacramentis bezeugt dieses klar in den Worten: „Gott werde gelobt, für das Volk gebeten und dann das hochwürdige Sakrament vollzogen.“ [2]) Der Vers des achten Psalmes: Quam admirabile est nomen tuum in universa terra, deutet ferner an, die Herrlichkeit Gottes sei in einer Weise gepriesen worden, wie es in dem Dankgebete der ersten Jahrhunderte geschah, oder es sei der speciell an Gott gerichtete Hymnus gewesen. [3]) Diese Annahme wird durch eine Stelle aus der Leichenrede auf Satyrus bestätiget. Aus einem Schiffbruche gerettet, eilte er zur Kirche Gottes, um daselbst für seine Rettung zu danken und die ewigen Geheimnisse zu erkennen (er war noch Katechumene), unter der lauten Versicherung, es gebe keinen erhabeneren Gottesdienst, als die Darbringung des Dankes. Sofort explicirt Ambrosius diesen Dank in den Worten: „Was ist so naturgemäss, als dem Schöpfer Dank sagen? Blicke doch nur zum Himmel auf, ob er dem Schöpfer nicht Dank darbringt? Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes und das Firmament verkündiget die Werke seiner Hände. So bietet auch das Meer, wenn es ruhig und still ist, ein Bild des göttlichen Friedens; ist es erregt, dann gereicht das gewaltige Zürnen zum Schrecken. Bewundern wir nicht Alle mit Recht Gottes Gnade, wenn wir bemerken, dass selbst die leblose Natur gewissermassen mit Vernunft ihre Fluthen bändiget und

---

cem facere, quanto magis cum Dominum nostrum precamur? Primo ergo immolamus Deo sacrificium laudis, unde et Apostolus ait: „Obsecro ergo primo omnium fieri orationes, obsecrationes, postulationes, gratiarum actiones (1 Tim. 2). Doceat te davidicus psalmus octavus, qui coepit laudibus Dei: Domine dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra. Quoniam elevata est magnificentia tua super coelos. Ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem.“ Hactenus oratio; inde sequitur obsecratio, ut destruatur inimicus; postulatio, ut lunam et stellas videat, lunam ecclesiam, stellas filios ecclesiae coelestis gratiae luce fulgentes, et quod petit prophetico spiritu visurum se esse promittit; gratiarum actio, quod tueatur Dominus hominem et hunc limum corporis nostri divina visitatione confirmat, vel quod homini animantium genera universa subjecit. Similiter et dominica oratio omnia comprehendit, quam vulgare non opus est. De instit. virgin. c. 2. n. 9. p. 111.

[1]) Oblationem autem atque orationem oportet non confusam esse, sed competenti divisione distinctam. In omni enim re confusione melior est distinctio, multo magis in oratione atque oblatione, quae nisi certas divisiones habeat, fit obscurior. De Cain l. 2. c. 6. n. 21. p. 184.

[2]) De sacr. l. 4. c. 4. n. 14.

[3]) Hymnus specialiter Deo dicitur. Hoc tamquam excellentius ceteris credere est decorum, quod deferimus Deo. De offic. l. 1. c. 45. n. 230. p. 408.

Digitized by Google

die Welle ihre Grenzen erkennt? Was soll ich von der Erde sagen, welche, gehorsam dem göttlichen Gebote, freiwillig allen lebenden Wesen Nahrung reicht, und wie die Felder die empfangene Saat, gleichsam mit reichlichen Zinsen vermehrt, zurückerstatten." [1]) Keinem Kenner werden die vielen Anklänge dieser Stelle an das alte Dankgebet entgehen. Wenn dasselbe aber in seinem ersten Theile Gott für die Wohlthaten der Schöpfung dankt, so in dem zweiten dafür, dass er den Menschen, sein Werk, nach der Sünde nicht verliess, sondern durch Christus rettete. Auch dieser Seite des Dankgebetes gedenkt Ambrosius, wie die nachfolgende Stelle zeigt. „Quanto magis ille primus homo totius erat mundi incola, et ut Graeci [2]) dicunt, *κοσμοπολίτης*, opus Dei recens, confabulator assiduus, civis sanctorum, complantatus virtutibus, [3]) praepositus omnibus terrenis animantibus, marinis, volatilibus, totum mundum suam possessionem putabat, quem Dominus tuebatur, ut opus suum, neque ut bonus parens atque auctor [4]) deserebat? Denique eo usque creatum fovit, ut abdicatum redimeret, eliminatum reciperet, mortuum passione filii sui unigeniti resuscitaret." [5])

Die Erinnerung an das alte Dankgebet, welche diese Worte wachrufen, drängt sich um so mehr auf, als Ambrosius diese Danksagung für den Höhepunkt des Gottesdienstes erklärt und weil diese Worte eine Exposition des achten Psalmes enthalten, den er zur Charakterisirung des Dankgebetes benützt.

Wie die obige Note zeigt, bezeichnet Ambrosius das Dankgebet mit dem Worte oratio, indem er die vier Gebetsarten des Apostels an dem 8. Psalm erläutert. Dabei bemerkt er, man könne dasselbe auch an der Hand des Vater unser thun, doch wolle er dasselbe nicht veröffentlichen. [6]) Die Schrift De sacramentis thut dieses und sagt, das Gebet beginne mit dem Lobe Gottes, der oratio, welcher das Gebet des Herrn in den Worten: Vater unser, der du bist in dem Himmel, Ausdruck verleihe. Die Bitte: Geheiliget werde dein Name, symbolisire die zweite Gebetsart oder die supplicatio [7]); die Bitte: Dein Reich komme,

---

[1]) De excessu fratris sui Satyri. n. 44—46. p. 527.

[2]) Die Herausgeber der ambrosianischen Schriften citiren hierfür Nannius. Sollte aber Ambrosius nicht zunächst an die clementinische Liturgie gedacht haben, in der es heisst: *ἀλλὰ καὶ τὸν κοσμοπολίτην ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ* (scl. *κόσμῳ*) *ἐποίησας*. A. c. l. 8. c. 12.

[3]) *Νόμον δέδωκας αὐτῷ ἔμφυτον*. l. c.

[4]) *Ἀγαθότητι δὲ εἰς τὸ παντελὲς ἀπολλύμενον οὐχ ὑπερεῖδες, σὸν γὰρ ἦν δημιούργημα*. l. c.

[5]) Epist. 45. n. 16. p. 164.

[6]) De instit. virginis. c. 2. n. 10. p. 112.

[7]) Die Benedictiner interpunktiren unrichtig, wenn sie schreiben: pater noster, qui es in coelis, sanctificetur nomen tuum. Das verleitet zu der Annahme, der

Digitized by Google

die dritte die postulatio etc.[1]) Demnach folgte der Präfation in der mailändischen Messe die supplicatio oder obsecratio, unter der die Fürbitten zu verstehen sind.

§. 66.

Fürbitten.

Wenn man, mit Menschen verhandelnd, den Richter gnädig zu stimmen sucht, so soll dieses um so mehr geschehen, wenn wir Gott bitten. Desswegen wird Gott zuerst ein Lobopfer (oratio)

---

ganze Satz bezeichne die oratio. Allein mit sanctificetur beginnt die Erklärung der zweiten Gebetsart, desshalb muss zwischen coelis und sanctificetur ein Punkt gesetzt werden.

[1]) Weil diese Erklärung für das Folgende nothwendig ist, nehmen wir sie auf und fügen ihr die Erklärung der vier Gebetsarten an der Hand des 8. Psalmes bei. Habes hoc in oratione dominica „Pater noster qui es in coelis.“ Laus Dei est quod pater praedicatur, in eo pietatis gloria. Laus Dei, quia in coelis habitat, non in terris. „Pater noster qui es in coelis. Sanctificetur nomen tuum,“ id est, ut sanctificet servos suos, nomen enim illius sanctificetur in nobis, quando praedicantur homines christiani. Ergo optantis est, sanctificetur nomen tuum. „Adveniat regnum tuum.“ Postulatio, ut in nobis sit regnum Christi. Si Deus in nobis regnat, locum habere adversarius non potest. Culpa non regnat, peccatum non regnat, sed regnat virtus, regnat pudicitia, regnat devotio. Deinde: „Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie.“ Haec postulatio maxima est eorum quae postulantur. „Et dimitte, inquit, nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.“ Ideo quotidie accipe, ut quotidie debito tuo indulgentiam petas. „Et ne patiaris nos induci in tentationem, sed libera nos a malo.“ Quid sequitur? Audi quid dicat sacerdos: Per Dominum etc. l. 6. c. 5. n. 24. p. 246.

Aliud: Psalmorum David licet unus libellus sit, habeas eas virtutes orationis, quas supra diximus, tamen plerumque et in uno psalmo omnes istae orationis partes inveniuntur, quomodo in octavo psalmo invenimus. Denique sic coepit: „Dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra.“ Oratio ergo prima. Deinde obsecratio: „Quoniam videbo coelos tuos opera digitorum tuorum,“ hoc est, coelos videbo, lunam et stellas, quas tu fundasti. Utique non coelum dicit videbo, sed videbo coelos, in quibus incipit albescere gratia et splendor coelestis. Hoc sibi coelos tunc promittebat propheta dari, qui coelestem gratiam a Domino mererentur. „Lunam et stellas quas tu fundasti.“ Lunam ecclesiam, stellas vocat sanctos coelesti gratia refulgentes. Deinde vide postulationem ejus: Quid est homo quod meministi ejus, aut filius hominis, quoniam visitas eum? Minorasti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum et constituisti eum super opera manuum tuarum. Et alia gratiarum actio: Omnia subjecisti sub pedibus ejus, oves et boves universas et insuper pecora campi etc. De sacr. l. c. n. 25.

Digitized by Google

dargebracht, dann folgt die Bitte (obsecratio).[1]) Mit klaren Worten wendet dieses die Schrift De sacramentis auf die Messe an. „Nachdem Gott vom Priester Lob dargebracht wurde, verrichtet man das Gebet für das Volk, für die Könige und die Uebrigen. Wenn man aber zur Vollziehung des ehrwürdigen Sacramentes kommt, bedient sich der Priester nicht seiner Worte, sondern der Worte Christi.)[2])

Zweifellos reihten sich hiernach an das Lobgebet Bitten an, worauf die Consecration folgte; eine Ordnung, welche auch die römische, afrikanische und alexandrinische (Markus-) Liturgie beobachten. Die mailändische Messe hatte also grosse Aehnlichkeit mit diesen und die Worte: ‚cujus (ecclesiae romanae) typum in omnibus sequimur et formam'[3]) haben auch auf den Messritus Anwendung.

Bezüglich des Inhaltes der obsecratio hat man sich im Allgemeinen an die Angabe zu halten, dass für Andere,[4]) für das Volk, die Könige und die Uebrigen, gebetet wurde. Näherhin erklärt Ambrosius die obsecratio durch den Psalmvers: ut destruas inimicum et ultorem, wesswegen er sagt: inde sequitur obsecratio, ut destruatur inimicus.[5]) Weil das Gebet für die Kirche (populus) zugleich ihre Ausbreitung, Einheit und ihren Frieden betraf, involvirte es auch die Bitte um Unterdrückung ihrer Feinde, und weil der Psalmvers Anlass gab, dieses hervorzuheben, thut es Ambrosius Die Schrift De sacramentis macht hingegen das positive Moment geltend und bemerkt: Deinde obsecratio: Quoniam videbo coelos etc. Die ‚coelos' erklärt sie durch ‚lunam et stellas'. Die luna ist die Kirche, sind die Gläubigen, in quibus incipit albescere gratia et splendor coelestis. Die stellae sind die Heiligen, Seligen, die coelesti gratia refulgentes. Um zuerst bei den coeli (= luna = Kirche) oder Gläubigen stehen zu bleiben, betete man in Mailand nicht nur für dieselben, sondern fügte die Bitte um Befreiung von den Widersachern der Kirche und der Gläubigen bei, wie der Prophet bittet und verspricht (hiervon sogleich Mehreres), dass sie den Himmel erlangen werden.

Diese Auffassung bestätiget die Erklärung der Gebetsordnungen an der Hand des Vater unser, welche die Schrift De sacramentis enthält. In derselben heisst es: Sanctificetur nomen

---

[1]) De instit. virg. c. 2. n. 8.

[2]) De sacr. l. 4. c. 4. n. 14.

[3]) L. c. l. 3 c. 1. n. 5.

[4]) Si populus sine ablutione vestimentorum suorum prohibebatur accedere ad hostiam suam, tu illotus mente pariter et corpore audes pro aliis supplicare? De offic. minist. l. 1. n. 258. p. 415. Nach dem Zusammenhange ist von dem Gebete für Andere bei dem Opfer die Rede.

[5]) De instit. virg. c. 2. n. 9.

Digitized by Google

tuum, id est, ut sanctificet servos suos, nomen enim illius sanctificatur in nobis, quando praedicantur homines christiani. [1]) Der Name Gottes wird durch Heiligung der Gläubigen durch das Gebet um Ausbreitung, Einheit und Frieden der Kirche geheiliget. Zu diesem kommt als neues Moment: quando praedicantur etc. In der alten Liturgie wurden die Namen der Gläubigen, welche sich durch Wohlthätigkeit oder auf andere Weise ausgezeichnet hatten, öffentlich aus den Diptychen abgelesen. Hierauf spielt die Schrift De sacr. nach unserem Ermessen an, denn durch solche Werke wurde der Name Gottes vorzugsweise geheiliget. Das Ablesen der Namen in der mailändischen Kirche bezeugt Folgendes. Als der Bischof Achotius von Thessalonich gestorben war, schrieb Ambrosius an den Clerus dieser Kirche, „er werde dem kein langes Leben mehr erbitten, welchem der Lohn des ewigen ertheilt worden sei." [2]) Das Erbitten eines langen Lebens ist mit Emphase hervorgehoben und erklärt sich dadurch, dass in der mailändischen, wie in der griechischen Liturgie den Bischöfen ein langes Leben erfleht wurde. Auf die Frage, wie sollte Ambrosius dieses dem Bischofe des fernen Thessalonich gegenüber gethan haben? gibt Augustinus Antwort. In der Liturgie, schreibt er, „recitiren wir die apostolischen Kirchen, deren Namen auch die Donatisten heute noch lesen, mit welchen sie aber heute nicht communiciren." [3]) Zum weiteren Beweise, dass dieses auch in Mailand geschah, dient der von Muratori herausgegebene Messcanon, der in der Oration: hanc igitur oblationem, die Bitte besitzt: „ut per multa curricula annorum salvi et incolumes munera nostra, Domine, mereamur offerre." In der alten mailändischen Liturgie fehlt allerdings das Gebet ‚Hanc igitur'; dessen ist der pamelische Canon Zeuge, wahrscheinlich nahm aber seine Stelle das Gebet ‚Vere sanctus' ein, das in der Charsamstagsliturgie als ‚oratio infra actionem' aufbewahrt ist. [4]) Weil in demselben, ausser den Neophyten, die Namen des Papstes, Bischofes und Kaisers genannt

---

[1]) De sacr. l. 6. c. 5. n. 24.

[2]) Ne illi longaevitatem vitae hujus deprecaremur, cui vitae aeternae jam praemia deferebantur. Epist. 15. n. 2. p. 14.

[3]) Aug. epist. 43. n. 21. p. 130.

[4]) Infra actionem pro baptizatis. Vere sanctus, vere benedictus Dominus noster Jesus Christus filius tuus, qui quum Dominus esset majestatis, descendens de coelo, formam servi, qui prius perierat, suscepit, et sponte pati dignatus est, ut eum quem ipse fecerat, de morte liberaret. Unde et hoc paschale sacrificium tibi offerimus pro his, quos ex aqua et spiritu sancto regenerare dignatus es, dans eis remissionem omnium peccatorum, ut invenires eos in Christo Jesu Domino nostro. Pro quibus tibi Domine supplices fundimus preces, ut nomina eorum, pariterque famuli tui papae N. et pontificis nostri N. ac N. imperatoris, scripta habeas in libro viventium. Per eundem. Pamelius l. c. p. 353.

Digitized by Google

wurden und dasselbe in der mailändischen Messe einen ähnlichen Platz einnahm, wie in der römischen die Oration ‚Hanc igitur', so mag hierin der Grund liegen, warum der muratorische Canon die Bitte um ein langes Leben in diese Oration aufnahm. Zugleich lernt man durch das Gebet ‚Vere sanctus' einen weitern Bestandtheil der alten mailändischen Messe kennen, der am Charsamstag jedoch einen Zusatz erhielt.

An diese Fürbitten schloss sich ein zweites Gebet an, in welchem der Prophet (= 8. Psalm) ausser dem Monde (der Kirche und den Gläubigen) die Sterne, die in himmlischem Lichte leuchtenden Heiligen, schaut. Im Unterschiede von den Gläubigen, in quibus incipit albescere gratia, sind die coelestis gratiae luce fulgentes die Seligen. Mit unverkennbarer Anspielung auf den 8. Psalm nennt Ambrosius die Martyrer Paulus, Jakobus, Johannes coeli coelestis gratiae fulgentes. [1]) Den Bitten für die Gläubigen auf Erden folgten desshalb Gebete, in welchen der Heiligen im Himmel gedacht wurde. Mit anderen Worten: die mailändische Messe hatte eine Commemoration der Heiligen, wie die römische ihre Oration Communicantes; ein Gedächtniss, das in beiden Liturgien den Fürbitten für die Gläubigen folgte.

Nach Ambrosius bittet und verspricht endlich der Psalm (typisch für die betreffende Oration) in prophetischem Geiste, dass er schauen werde, um was er bittet. [2]) Deutlicher heisst es in De sacramentis: „Hos sibi coelos tunc promittebat propheta dari, qui coelestem gratiam a Domino mererentur." [3]) Der Prophet, die Oration, verspricht den Gläubigen, dass Jenen das Loos der Seligen zu Theil werde, welche die göttliche Gnade vom Herrn verdienten. Er versprach den von dem Feinde Bedrängten, dass sie von ihm befreit (ut destruatur inimicus), nicht mit irdischen Menschen, sondern mit den Heiligen im Himmel Gemeinschaft haben werden. [4])

Dieser Erörterung gemäss wurde für die Kirche (die Gläubigen in der Welt, nebst Ablesung der Namen aus den Diptychen) und um Befreiung von den der Kirche feindlichen Mächten und

---

[1]) Adspicite ad dexteram meam, adspicite ad sinistram reliquias, videte coelestis conversationis viros (Gervasius et Protasius scl.) spectate animi sublimis trophaea. Isti sunt coeli, qui enarrant gloriam Dei, haec opera manuum ejus, quae annuntiat firmamentum . . . . Coelum erat Paulus, qui ait, nostra conversatio in coelis est. Coeli erant Jacobus et Johannes. Epist. 22. n. 4. p. 65. cf. epist. 44. n. 11. p. 159.

[2]) Quod petit prophetico spiritu visurum se esse promittit. De instit. virg. c. 2. n. 9.

[3]) L. c. l. 6. n. 25.

[4]) Si populus universus imploret, ut Domini inclinet favorem (n. 16). Quid autem rogat? Ut eruatur, ut liberetur, eo quod jam diu adversus nequitias spiritales, adversus tentamenta hujus saeculi praelietur . . . Inge-

Digitized by Google

allem irdischen Ungemach gebetet. Hierauf flösste man den Gläubigen dadurch Muth und Vertrauen ein, dass man ihnen als Geschenk der göttlichen Gnade den Himmel, das Loos der Heiligen, versprach, deren Gedächtniss sofort gefeiert wurde. Die Worte, welche das Gebet für die Kirche mit der Commemoration der Heiligen verbanden und die Gläubigen auf die Gemeinschaft mit den Seligen hinwiesen, finden sich, abgesehen von der Liturgie des Markus,[1]) in dem oben abgedruckten ambrosianischen Messcanon. Das aus dem römischen Missale in denselben übergegangene Gebet Communicantes enthält nämlich die Einschaltung: ‚Tu nos Domine' bis ‚primus docuit offerri' (S. 229), die weder in die Oration Communicantes passt, noch in den ersten Sätzen eine Beziehung auf die Feria V. enthält. Statt der Verheissung, die Gläubigen erhalten durch die Gnade Gottes das Geschenk, coeli (= Heilige) zu werden, sagt die Einschaltung, sie erhalten durch die Eucharistie das Geschenk, consortes regni tui, incolae paradisi, angelorum comites zu werden, und erklärt damit die coeli trefflich. Weil sich diese Einschaltung mit dem später adoptirten römischen ‚Communicantes' nicht verschmelzen liess, behielt man sie blos in der Messe der Feria V. bei, obwohl sie auch da als fremder Zusatz erscheint.

Waren in der mailändischen Liturgie mit den Fürbitten für die Lebenden und der Commemoration der Heiligen Gebete für die Verstorbenen verbunden? Zweifellos kamen solche vor. Am Grabe seines Bruders sagt Ambrosius: „Ich empfehle dir, allmächtiger Gott, diese reine Seele, dir bringe ich meine Hostie dar, nimm gnädig und mild die Gabe des Bruders, das Opfer des Priesters auf." [2]) Man nannte in dem Opfer die Namen der Verstorbenen, empfahl sie Gott und wünschte ihnen die ewige Ruhe. Weil ferner das Memento für einen Verstorbenen nicht nur an seinem Todestage und Anniversarium gemacht wurde, sondern Ambrosius ausdrücklich erklärt, er werde den Namen des Kaisers Valentinianus d. J. auch in den täglichen Messen nennen und ihn fortgesetzt Gott empfehlen,[3]) so folgt ferner, dass die

---

miscit enim quod indefessas jugi labore tendat excubias; et ideo petit a tot adversantibus liberari, nec cum terrenis hominibus vult habere consortium. (In psl. 118. serm. 22. n. 16. p. 478.) Dieses Citat ist die Fortsetzung von §. 64, Note 3 und kann hier verwendet werden, weil „das Gebet der Gläubigen" in den Fürbitten der alten Liturgie wiederkehrte.

[1]) Cf. Probst, Liturgie der ersten Jahrhunderte. S. 327. Renaud. p. 136. cf. Liturg. s. Cyrilli. Renaud. p. 41.

[2]) De excessu fratris sui Satyri. n. 80. p. 534.

[3]) Die Stellen, deren summarischen Inhalt das Obige angibt, lauten: Date manibus s. mysteria, pio requiem ejus poscamus affectu. Date sacramenta coelestia, animam nepotis nostris oblationibus prosequamur. Extol-

Digitized by Google

mailändische Messe ein ständiges Gebet für die Verstorbenen hatte. Die Versicherung des h. Bischofes, er werde in der Folgezeit das Gedächtniss des Gratian und Valentinian von den Namen und Verdiensten der frommen Brüder nicht trennen, da er wisse, dass den Herrn diese Commemoration versöhne und diese Vereinigung erfreue, könnte auf den ersten Blick zu dem Schlusse verleiten, das Memento der Verstorbenen sei mit dem der Lebenden (piorum fratrum) verknüpft gewesen. Allein Ambrosius sagt damit blos, obwohl Valentinian als Katechumene ermordet wurde, so commemorire er ihn doch mit den im Glauben Abgeschiedenen. Es folgt darum aus diesen Worten für die Zeit, in welcher der Verstorbenen in der Messe gedacht wurde, nichts. Wohl aber ersieht man aus denselben, dass die mailändische Messe ausser dem Gebete für einen bestimmten Verstorbenen (das an dem Todestage etc. verrichtet wurde), noch eine allgemeine Fürbitte für alle abgeschiedenen Gläubigen besass, von welcher die nicht zur Kirche Gehörenden ausgeschlossen waren. Ob sie aber vor oder nach der Consecration stattfand, wagen wir nicht zu entscheiden, obwohl die erste Annahme den Vorzug verdienen möchte.

2. Die Erörterung dieser Frage fordert ein näheres Eingehen auf das Verhältniss der dritten Gebetsart, postulatio, zu der zweiten, der obsecratio. Wenn der Verfasser der Schrift De sacr. die beiden ersten Gebetsarten (oratio und obsecratio) auf die Messe bezieht, so ist dieses ohne Zweifel auch bei der postulatio der Fall. Um so mehr, als er dieses auch hinsichtlich der vierten Gebetsart, der gratiarum actio, thut. Er sagt nämlich: Habes hoc (die vier Gebetsarten in dieser Aufeinanderfolge) in oratione Dominica [1]). Nachdem er dieses der oratio, obsecratio und postulatio gegenüber gezeigt hat, fragt er: Quid sequitur? Audi quid dicat sacerdos: Per Dominum nostrum Jesum Christum, in quo tibi est etc. Auf die Frage, was folgt auf die postulatio, antwortet er, die genannte Doxologie oder die gratiarum actio. Denn unmittelbar vor dem Satze: habes hoc in oratione dominica, stehen

---

lite populi mecum manus in sancta, ut eo saltem munere vicem ejus meritis rependamus. Non ergo floribus tumulum ejus adspergam, sed spiritum ejus Christi odore perfundam. Spargent alii plenis lilia calathis, nobis lilium est Christus. Hoc reliquias ejus sacrabo, hoc ejus commendabo gratiam. Numquam ego piorum fratrum separabo nomina, merita discernam. Scio quod dominum commemoratio ista conciliat et copula ista delectat. De obitu Valent. consolatio. n. 56. p. 19. t. VII.

Beati ambo, si quid meae orationes valebunt! nulla dies vos silentio praeteribit, nulla inhonoratos vos transibit oratio . . . omnibus vos oblationibus frequentabo. Quis prohibebit innoxios nominare? Quis vetabit commendationis prosecutione complecti? l. c. n. 78. p. 22.

[1]) L. c. l. 6. n. 24.

Digitized by Google

die Worte: Audet tertio postulationem suam depromere. Quarto quomodo coepit a laudibus Dei, sic debet in laudem desinere [1]). Die vierte Gebetsart ist die gratiarum actio, und weil die genannte Doxologie dieses Lob enthält, mit welchem das Gebet endiget, ist die Doxologie die gratiarum actio. Da aber die gratiarum actio der Priester vor den Gläubigen (audi) spricht, so kam sie ebenso in der Messe vor, wie die oratio und obsecratio, von welchen es der Verfasser ausdrücklich bemerkt. [2]) Bezieht er aber diese drei Gebetsarten auf die Messe, so wird Niemand bestreiten, dass er es desgleichen mit der postulatio thut. Endlich vergleiche man noch das früher Angegebene [3]) und die Anwendung aller vier Gebetsarten auf die Messe ist evident.

Die postulatio ist jedoch nicht nur ein Messgebet, sondern auch mit der obsecratio so enge verbunden, dass die eine in die andere übergeht, denn Ambrosius theilt das Gebet für die Kirche und die Heiligen der postulatio zu. [4]) Selbst die Schrift De sacram. empfiehlt diese Annahme, sofern nach ihr die postulatio die Bitten fort- und auseinandersetzt, welche die obsecratio anfängt. [5]) Wenn sich sodann die obsecratio mit den Gläubigen und Heiligen beschäftiget, so betet die postulatio, dass das Reich Christi in uns sei und Gott in uns herrsche, [6]) oder gemäss der Erklärung des 8. Psalmes, „dass Gott des Menschen gedenke und ihn mit Ruhm und Ehre kröne". (L. c. n. 25.)

Daraus folgt, dass die postulatio theilweise ein Fürbittengebet (das meministi des Psalmes erinnert deutlich an die Memento) war, wie die obsecratio. Sie besass jedoch noch einen zweiten Bestandtheil, in welchem die Bitten des Vater unser von panem nostrum etc. an Ausdruck erhielten, während sich die Bitte ‚adveniat regnum tuum' auf die Fürbitten bezieht. Zwischen der Bitte: Dein Reich komme, und der Bitte: Unser tägliches Brod, liegt jedoch die Bitte: Dein Wille geschehe. Gehört nun das Gebet, welches diese Bitte andeutet, zu dem ersten Bestand-

---

[1]) L. c. l. 6. n. 23. Denselben Satz spricht Origenes da aus, wo auch er von den vier Gebetsarten redet. Cf. Probst, Liturgie der ersten drei Jahrhunderte. S. 170. §. 55.

[2]) De sacram. l. 4. c. 4. n. 14. cf. S. 249.

[3]) Cf. §. 65. Note 1.

[4]) Solches Abgehen von Ambrosius hätte sich ein Nachahmer desselben nicht erlaubt und darum liegt hierin ein Indicium für die Abfassung der Schrift De sacr. durch Ambrosius. Dasselbe gilt von der Erklärung der obsecratio durch ‚ut destruatur inimicus'.

[5]) Audet tertio postulationem suam depromere, quid petat exprimere. l. 6. c. 5. n. 23.

[6]) L. c. l. 6. n. 24. Auch die Art und Weise, wie Origenes die Enteuxis und der Verfasser die postulatio beschreibt, stimmt überein. Probst, Liturgie der ersten drei Jahrhunderte. S. 142 u. 149.

Digitized by Google

theile der postulatio, oder zu dem zweiten, oder zu einem andern Messgebet? Die Bitte: Dein Wille geschehe, kann der Bitte: „Dein Reich komme," so entsprechen, dass der Verfasser die erste Abtheilung der postulatio gerade so mit: fiat voluntas tua, schliesst, wie er den ersten und zweiten Satz des Vater unser durch Wiederholung des pater noster und sanctificetur schloss. In diesem Falle bilden die durch fiat voluntas tua angedeuteten Gebete die Fortsetzung der durch adveniat regnum significirten, wesswegen sie zu diesen gehören. Dem widerstreitet jedoch der Wortlaut der Stelle: Deinde: fiat voluntas. Durch deinde wird die Bitte: dein Wille geschehe, von der Bitte: dein Reich komme, getrennt. Aber nicht nur das, diese Partikel, die sonst nicht gebraucht wird, scheint der Bitte fiat voluntas tua eine ausnahmsweise Stellung einzuräumen. Zu der Bitte panem nostrum gehört sie nämlich so wenig, als die Bitte sanctificetur zu pater noster,[1]) sondern wie zwischen in coelis und sanctificetur ein Punkt zu setzen und sanctificetur der Anfang der folgenden Worte ist, so verhält es sich auch mit fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra. Panem nostrum etc. Mit panem nostrum beginnt er einen neuen Theil der postulatio, welchen er den grössten nennt. Ist dem so, dann bleibt nur die Annahme übrig, die Bitte fiat voluntas tua significire einen eigenen Gebetstheil der Messe, auf den der Verfasser jedoch nicht weiter eingeht, und dieser Theil ist nach meiner Ansicht die Consecration. Den Auftrag Christi: Thuet dieses zu meinem Andenken, und damit den Consecrationsact, deutet der Verfasser durch fiat voluntas tua an.

Man wird einwenden, das ist eine Auslegung gegebener Worte und weiter nichts. Das ist richtig. Aber man lege diese Worte anders und doch so aus, dass sie auf die alte Liturgie eine Anwendung zulassen. Wie die Liturgie des Markus und die ihr nachgebildete coptische des Cyrill zeigt, stimmt unsere Auslegung mit diesen Liturgien überein, und die Folge ist, dass die mailändische Messe vor ihrer Reform grosse Aehnlichkeit mit der des Markus hatte.[2]) Uebrigens halten wir selbst unsere Auslegung nicht für sicher; ist sie aber richtig, dann fanden die Memento für die Verstorbenen in der mailändischen Messe vor der Consecration statt.

Das der Consecration unmittelbar vorangehende Gebet lautete: Fac nobis hanc oblationem adscriptam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Domini nostri Jesu

---

[1]) Cf. S. 247. Note 7.

[2]) Nam etsi alexandrinae ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenuerimus, sagt Ambrosius (epist. 12. n. 6. p. 9) von der alexandrinischen Kirche, und das scheint auch für die Verwandtschaft der beiderseitigen Liturgien zu sprechen.

Digitized by Google

Christi. [1]) Hierauf wäscht der Priester noch jetzt nach ambrosianischem Ritus die Hände, [2]) und da dieser Gebrauch durch den römischen Ritus nicht verdrängt wurde, mag er schon zur Zeit des Ambrosius vorhanden gewesen sein. Auch in dem Canon des Pamelius steht zwischen den obigen Worten ‚Jesu Christi' und ‚qui pridie' die Rubrik: Ablutio digitorum.

§. 67.

Consecration.

Die Consecrationsformel gibt die Schrift De sacramentis in folgender Weise an: Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in coelum ad te, sancte pater omnipotens aeterne Deus, gratias agens, benedixit, fregit, fractumque apostolis suis et discipulis suis tradidit dicens: Accipite et edite ex hoc omnes; hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur. Similiter etiam calicem postquam coenatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in coelum ad te sancte pater omnipotens aeterne Deus, gratias agens, benedixit, apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens: Accipite et bibite ex hoc omnes; hic est enim sanguis meus. [3])

Die Feier der Messe oder die Feier des Leidens Christi, welches täglich unsere Sünden verzeiht, [4]) dessen Type das alttestamentliche Pascha war, [5]) dessen Tod betend verkündiget und opfernd gepriesen wird; [6]) diese Feier des Leidens und Todes Christi vollzieht sich in der durch das Wort Christi bewirkten Consecration. [7]) Jesus selbst spricht (durch den Mund des Priesters): Das ist mein Leib. Vor der Benediction durch die himmlischen Worte wird eine andere Species genannt, nach der Consecration wird der Leib angezeigt (significatur). Er selbst heisst es sein Blut. Vor der Consecration wird es anders genannt, nach der Consecration wird es Blut genannt. Und du sagst: Amen, d. h. es ist wahr. [8]) Die Worte: Jesus nahm das Brod und den Kelch, kamen also auch nach Ambrosius vor den eigentlich consecrirenden Worten, das heisst eingangs der Consecrations-

---

[1]) De sacr. l. 4. c. 5. n. 21.
[2]) Martene, de antiq. ecclesiae ritibus l. 1. c. 4. a. 12. ord. 3. p. 476.
[3]) De sacr. l. 4. c 5. n. 21 u. 22. p. 232.
[4]) Hexaem. l. 5. c. 24. n. 90. p. 96.
[5]) De Cain l. 1. c. 8. n. 31. p. 170.
[6]) De fide resurr. n. 46. p. 544. t. 6.
[7]) Christi sermone conficitur. De myst. n. 52. p. 196.
[8]) L. c. n. 54. p. 197.

Digitized by Google

formel, vor. Von ihr redet nämlich der Bischof an der citirten Stelle, wie aus der Bemerkung hervorgeht, das Volk habe mit Amen respondirt. Jesus sprach jedoch nicht nur durch den Mund des Priesters, sondern man sah ihn auch als den durch den Priester sich Opfernden. [1]) Der Priester that darum in der Messe dasselbe, was Jesus bei der Einsetzung der Eucharistie gethan hat: er sah zum Himmel etc.

Mit diesen unbestritten ächten Aeusserungen des Ambrosius stimmt die Schrift De sacramentis völlig überein. Sie hat vor der Consecration die Worte: er nahm das Brod; sie hat bei der Consecration die Worte: das ist mein Leib, und nach derselben sprach das Volk: Amen. [2])

Nachdem Ambrosius erklärt hat, das eucharistische Brod sei der Leib Christi und der Wein das Blut, das aus seiner Seite floss, [3]) fährt er fort: „Vielleicht entgegnest du, ich sehe etwas Anderes, wie versicherst du mich, dass ich den Leib Christi empfange?“ Diesem Einwurfe gegenüber zeigt der Bischof, dass das Sacrament nicht in dem bestehe, was die Natur gebildet, sondern in dem, was die Benediction consecrirt hat, die eine grössere Kraft besitze, als die Natur, weil durch sie selbst die Natur verwandelt werde. [4]) Als Beispiele führt er den Stab des Moses an, der in eine Schlange und dann wieder in einen Stab verwandelt wurde; die Wasser in Aegypten, die zu Blut und auf das Gebet des Propheten wieder zu trinkbarem Wasser wurden; das rothe Meer, dessen Wasser beim Durchgange der Juden, wie eine Mauer, feststand, und den Jordan, der gegen seine Natur zur Quelle zurückfloss. „Wirkte nicht die Gnade ausserhalb der Naturgesetze, dass sich aus dem Felsen Wasser ergoss? Versüsste nicht Moses die bittere Natur des Wassers? Ebenso geschah es praeter naturam, dass das Eisen auf dem Wasser schwamm.“ [5]) „Wir sehen also, die Kraft der Gnade ist grösser, als die Natur. Wenn aber die menschliche Benediction so viel vermag, dass sie die Natur verändert, was sagen wir von der göttlichen Consecration, in der die eigenen Worte des Herrn und Erlösers wirken? Denn das

---

[1]) Vidimus principem sacerdotum ad nos venientem, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum, sequimur, ut possumus sacerdotem. In psl. 38. n. 25. p. 114. t. 3.

[2]) Ergo non otiose dicis tu: Amen, jam in spiritu confitens quod accipias corpus Christi. L. 4. c. 5. n. 25. Das jam sagt, Amen sei schon vor der Communion gesprochen worden, und der Zusammenhang lehrt, dass der Verfasser die Consecration meint, von der er in diesem Kapitel handelt.

[3]) De myst. c. 8. n. 48. p. 195.

[4]) L. c. c. 9. n. 50.

[5]) L. c. c. 51.

Digitized by Google

Sacrament, das du empfängst, wird durch das Wort Christi vollzogen (conficitur). Wenn aber das Wort des Elias so viel vermochte, dass es Feuer vom Himmel herabzog, wird das Wort Christi nicht vermögen, dass es die Beschaffenheit der Elemente verwandelt (species mutat)? Von der Schöpfung der ganzen Welt hast du gelesen: Er sprach und es ward, er befahl und es wurde geschaffen; sollte nun das Wort Christi, das aus Nichts das hervorbringen konnte, was nicht war, nicht auch das, was ist, in das verwandeln können, was es nicht war? Es ist doch nichts Geringeres, die Dinge neu zu schaffen, als ihre Natur zu verwandeln." [1]) Diesen Worten, welche die Verwandlung evident lehren, ist nur beizufügen, dass Ambrosius die Eucharistie eine geistige Speise nennt, [2]) denn man sieht daraus, was die Kirchenväter unter dem geistigen Opfer verstehen.

Ueber den Charakter der Eucharistie als Opfer bemerkt der Heilige, nach der Ankunft Christi sollen alle heidnischen Opfer aufhören und blos das Opfer des Leidens des Herrn sei Gott zur Erlösung des Volkes darzubringen (deferendum). [3]) Das geschah aber auf dem Altare: offeras transfigurandum corpus altaribus; [4]) denn er ist der Ort, „wo Christus die Hostie ist, [5]) wo Christus geopfert wird." [6]) Dieses neutestamentliche Opfer tritt an die Stelle des alttestamentlichen Schattens. Statt eines Lammes wird jetzt Christus, gleichsam als ein dem Leiden unterworfener Mensch, geopfert und er opfert sich gleichsam als Priester selbst, um uns die Sünden zu vergeben. [7]) Christus opfert sich selbst, sofern „seine eigenen Worte in der Consecration wirksam sind," [8]) und er wird von den Priestern geopfert, wenn in der Messe Hymnen gesungen werden, die Oblation gefeiert, das Sacrificium dargebracht wird, [9]) sofern sie ihm nachfolgen und dasselbe thun, was er gethan hat. „Vidimus principem sacerdotum ad nos ve-

---

[1]) L. c. n. 52. p. 196.

[2]) In illo sacramento Christus est, quia corpus est Christi, non ergo corporalis esca, sed spiritalis est. Unde et apostolus de typo ejus ait: Quia patres nostri escam spiritalem manducaverunt . . . Cor. 10, 3. Corpus enim Dei corpus est spiritale, corpus Christi corpus est divini spiritus. De myst. c. 9. n. 58. p. 198.

[3]) De spirit. s. l. 1. prolog. n. 4. p. 396. VI.

[4]) De incarnationis dominicae sacramento. c. 4. n. 23. p. 492. VI. und die Note der Maurinerausgabe hierzu.

[5]) Succedant victimae triumphales in locum, ubi Christus hostia est. Sed ille super altare, qui pro omnibus passus est, isti (scl. martyres) sub altari, qui illius redemti sunt passione. Epist. 22. n. 13. p. 67.

[6]) In Luc. l. 1 n. 28. p. 22. IV.

[7]) De offic. l. 1. c. 48. n. 248. p. 412. IV.

[8]) De myst. n. 52. p. 196.

[9]) In psl. 118. serm. 8. n. 48. p. 319.

Digitized by Google

nientem, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum; sequimur, ut possumus sacerdotes, ut offeramus pro populo sacrificium, etsi infirmi merito, tamen honorabiles sacrificio; quia etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris quando Christi corpus offertur, immo ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium quod offertur." [1]) Diese Worte lauten so klar und bestimmt, dass sie eines Commentares nicht bedürfen.

Jedoch nicht nur für die Lebenden wurde der eucharistische Christus geopfert, sondern auch für die Verstorbenen. „Wir bringen etwas auf die Gräber der Vorfahren, was der Leser kennt, der Ungläubige aber nicht verstehen soll; nicht als ob Speise und Trank angeordnet würden, sondern die ehrwürdige Gemeinschaft (communio) des heiligen Opfers wird enthüllt. [2]) Die Hinterbliebenen sollen darum die Verstorbenen nicht mit Thränen betrauern, sondern ihre Seelen durch Opfer Gott anempfehlen." [3])

Abgesehen von dem Gewinne, der den Lebenden und Verstorbenen aus der Darbringung dieses Opfers zufloss, hat dasselbe einen hohen Werth als Cultact. Weil das Opfer ein hervorragendes Zeichen der Frömmigkeit und des Dankes ist, lobt Ambrosius den Kain wegen seines Opfers. [4]) Das eucharistische Opfer ist Gegenstand der Anbetung. Die Worte ‚scabellum pedum meorum' interpretirt Ambrosius also: Unter scabellum wird die Erde verstanden, unter der Erde aber das Fleisch Christi, das wir in den Mysterien anbeten (caro Christi, quam hodieque in mysteriis adoramus), das auch die Apostel an dem Herrn Jesus anbeteten. [5]) Wortlaut und Zusammenhang lehren in gleicher Weise, dass hier von einer Anbetung der Eucharistie die Rede ist. Der Heilige will nämlich die Anbetung des h. Geistes beweisen und sagt desshalb, derselbe ist ebenso gewiss anzubeten, als das Fleisch Christi, dessen Urheber er ist. Nun wird aber das Fleisch Christi angebetet, also auch der h. Geist. Den Untersatz beweist er durch die beiden Thatsachen, dass die Apostel nach der Auferstehung und die Gläubigen in den Mysterien bis zur Stunde das Fleisch Christi anbeteten und anbeten. Diese Anbetung offenbarte sich hauptsächlich bei der Communion.

---

[1]) In psl. 38. n. 25. p. 114. t. 3.
[2]) In Luc. l. 7. n. 43. p. 155. t. 4.
[3]) Epist. 39. n. 4. p. 128. t. 6.
[4]) De Cain l. 2. c. 6. n. 23. p. 186.
[5]) De spirit. 5. l. 3. c. 11. n. 79. p. 468. Numquid cum et divinitatem ejus adoramus et carnem, Christum dividimus? De incarn. Domin. c. 7. n. 75. p. 502.

Digitized by Google

§. 68.

Gebete nach der Consecration.

Dem früher Bemerkten zufolge ist es zweifelhaft, ob die den ersten Theil der postulatio bildenden Memento, zu welchen auch die für die Verstorbenen gehören, vor der Consecration recitirt wurden oder ob sie sich nach derselben fortsetzten. Jedenfalls geschah es nicht unmittelbar nach der Consecration, weil die Schrift De sacramentis an dieser Stelle andere Orationen namhaft macht, die Anamnese [1]) und das Opfergebet. Nach der Consecration und den Worten: „Quotiescunque hoc feceritis, toties commemorationem mei facietis, donec iterum adveniam", fährt sie fort: „Et sacerdos dicit: Ergo memores gloriosissimae ejus passionis et ab inferis resurrectionis et in coelum adscensionis offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech." (l. 4. n. 27.)

Die Existenz eines Opfergebetes (über die Anamnese spricht sich Ambrosius nirgends deutlich aus) in der mailändischen Liturgie beweisen die Worte: „Quia etsi Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur, imo ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium quod offertur." [2]) Die Stelle unterscheidet zwischen der Consecration, in welcher das Wort Christi das Opfer heiliget, und dem Acte, durch welchen der Leib Christi dargebracht wird. Kam aber in der Messe, ausser der Consecration, welche das Opfer (den Opferleib Christi) schafft, noch eine eigene Darbringung dieses Opfers vor, so besass sie auch ein eigenes Opfergebet, das mit einem gewissen Ritus, Emporheben der Hände, verrichtet wurde. Der h. Bischof sagt nämlich: „Ipse (Christus) vox nostra, per quem loquamur ad patrem, ipse dex-

---

[1]) In dem muratorischen Canon beginnt die Anamnese mit Mandans quoque, welcher der pamelische Canon die Anamnese der Schrift De sacram. folgen lässt, so dass derselbe eigentlich zwei Anamnesen enthält (das mag auch Pamelius veranlasst haben, die betreffenden Worte der ersten Oration einzuklammern). Weil die Letzte dem römischen Ritus angepasst ist, muss die erste ein Fragment aus der vorambrosianischen Messe sein.

[2]) In psl. 38. n. 25. p. 114.

Digitized by Google

tera, per quem Deo patri sacrificium nostrum deferamus." [1]) Weil er das Wort vox durch „ipse clamat Dominus Jesus: hoc est corpus meum" [2]) erklärt, geben wir dem Worte dextera die obige Bedeutung.

Aber auch im Einzelnen ist das in Rede stehende Opfergebet der Lehre des Ambrosius conform. Er nennt das Opfer Christi eine hostia salutaris, [3]) esca spiritalis; [4]) ein Opfer, das sich in dem Himmel fortsetzt und vollendet; [5]) ein Opfer, während dessen Darbringung auf Erden ein Engel am Altare steht; [6]) ein Opfer, das Melchisedech vorbildlich Gott dargebracht hat. [7])

Man wird fragen, wie verhält sich die Erklärung des achten Psalmes und des Vater unser zu diesen Orationen? Die Erklärung des Psalmes berührt die postulatio blos als Fortsetzung der Fürbitten, die Erklärung des Vater unser erstreckt sich hingegen durch fiat voluntas tua auf die Consecration. [8]) Auch die zu ihr gehörende Anamnese und das Opfergebet umfasst sie, sofern die Anamnese in der alten Liturgie mit ‚mandans quoque et dicens' begann und das Opfergebet ausdrücklich das Opfer im Himmel erwähnt.

2. Mit panem nostrum fängt in dieser Erklärung eine neue Gebetsreihe der postulatio an, welche in dieser Bitte den Höhepunkt feiert. „Haec postulatio maxima est eorum quae postulantur." An sie reihte sich ein Gebet an, das den Bitten: „Vergib uns" und „führe uns nicht in Versuchung" etc. entsprach. In diesem Zusammenhange sind diese Worte sehr dunkel und dehnbar; mit Rücksicht auf die Liturgie, auf die sie abzielen, lässt sich aber schliessen, der Verfasser der Schrift habe die Epiklese und

---

[1]) De Isaac et anima n. 75. p. 332.

[2]) De myster. n. 54. p. 197.

[3]) Epist. 65. n. 8. p. 226.

[4]) De myst. n. 58. p. 198.

[5]) Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in coelestibus. Ante agnus offerebatur . . . Nunc Christus offertur, sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem et offert se ipse quasi sacerdos, ut peccata nostra dimittat. Hic in imagine, ibi in veritate ubi apud patrem pro nobis quasi advocatus intervenit. De offic. l. 1. c. 48. n. 248.

[6]) Atque utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus adsistat angelus, immo praebeat se videndum. Non enim dubites adsistere angelum, quando Christus adsistit, quando Christus immolatur. In Luc. l. 1. n. 28. p. 22.

[7]) Non Abraham protulit, sed Melchisedech . . . . similis filio Dei, de quo ait Paulus ad Hebraeos, qui manet sacerdos in aeternum . . . . Non ergo humani, sed divini muneris est sacramentum, quod accepisti, ab eo prolatum, qui benedixit fidei patrem Abraham. De myst. n. 45 und 46. p. 194.

[8]) Cf. S. 254 u. 255.

Digitized by Google

ein Gebet um Verzeihung der Sünden (Exomologese) im Auge. Die Bitte um Sendung des h. Geistes ist offenbar die postulatio maxima und sie wurde in der alten Liturgie an diesem Orte, d. h. nach dem Opfergebete, verrichtet. Da zudem Ambrosius der Epiklese ausdrücklich gedenkt, wird unsere Annahme keinem grossen Bedenken unterliegen.

Aehnlich verhält es sich mit der Exomologese. Die betreffenden Bitten des Vater unser sind so significant für sie, dass man sie kaum anders deuten kann.[1]) Aber auch andere Indicien empfehlen diese Annahme. Die Schrift De sacramentis bemerkt: „Tu audis quod quotiescumque offertur sacrificium, mors Domini, resurrectio Domini, elevatio Domini significetur, et remissio peccatorum.“[2]) Das audis bezieht sich offenbar auf ein in der Messe gesprochenes Gebet, und das Vorausgegangene zeigt, dass es die Anamnese war. Was soll aber in diesem Zusammenhange das beigefügte ‚et remissio peccatorum?‘ Nach meinem Ermessen deutet es auf ein Gebet um Sündenvergebung hin, das man in der Liturgie ebenso hörte, wie die Anamnese, welcher es alsbald folgte. Unter den alten Liturgien besitzen alle, besonders ausgeprägt jedoch die koptische des Cyrill,[3]) eine solche Oration. Die durch die alten Liturgien bestätigte Auslegung der obigen Worte empfiehlt demnach die Annahme, die Exomologese sei ein Bestandtheil der alten mailändischen Messe gewesen.

Zu demselben Resultate gelangt man auf einem andern Wege. In dem von Pamelius herausgegebenen ambrosianischen Missale findet sich eine Messe ‚In coena Domini,‘ welche das Gebet Communicantes mit derselben Einschaltung (tu nos Domini participes etc.) besitzt, wie der muratorische Canon. Die übrigen, dem Communicantes dieses Canons folgenden Gebete fehlen in ihr, weil sie aus dem gewöhnlichen und täglichen Canon recitirt wurden. Hingegen heisst es in derselben nach dem Schlusse der genannten

---

[1]) Leider kann ich mich zur Bestätigung und Erklärung der Schrift De sacram. nicht auf die Auslegung des Vater unser durch Ambrosius berufen, denn er bemerkt: Similiter et Dominica oratio omnia comprehendit, quae vulgare non opus est. De instit. virgin. n. 10. p. 112. Allein wenn die vier Gebetsarten ebenso in dem Vater unser enthalten sind, wie in dem achten Psalm, dann ergibt sich mit Nothwendigkeit, dass das pater noster qui es etc. auf die oratio, die folgenden Bitten auf die obsecratio und das dimitte nobis etc. auf ein Gebet um Vergebung der Sünden zu beziehen ist. Die wenigen citirten Worte des Ambrosius genügen darum, um seine Uebereinstimmung mit der Schrift De sacr. zu constatiren.

[2]) De sacr. l. 5. c. 4. n. 25. p. 239.

[3]) Cf. Renaud. Liturgiarum orientalium collectio t. 1. p. 47. Die Liturgie des Markus, die an dieser Stelle in dem uns hinterlassenen Exemplare eine Lücke hat, ist durch die koptische des Cyrill zu ergänzen. Cf. Probst, Liturgie in den ersten 3 Jahrh. S. 252.

Digitized by Google

Einschaltung sogleich: „Post orationem sacerdotis pro se ipso. Haec facimus etc.“ [1]). Vor dem mit dem muratorischen Canon gleichlautenden Gebete: Haec facimus, und nach den aus dem täglichen Canon recitirten Gebeten (Anamnese und Opfergebet) wurde demnach eine oratio sacerdotis pro se ipso verrichtet. Unter dieser Aufschrift enthält aber der pamelische Canon die Worte: „Nobis quoque minimis et peccatoribus tuis etc.“, und zeigt, dass in der alten mailändischen Liturgie an diesem Orte ein Schuldgebet gesprochen wurde, das später der römischen Oration ‚Nobis quoque peccatoribus‘ weichen musste. [2])

Die Liturgie des Markus und Cyrill geht von der Exomologese unmittelbar zur Epiklese über. Dasselbe war wohl auch in der alten mailändischen Messe der Fall. Nach der oratio sacerdotis pro se ipso heisst es in der pamelischen Messe ‚In coena Domini‘ wörtlich übereinstimmend mit dem muratorischen Canon: Haec facimus etc. [3]) Da die folgenden Worte: „Tuum vero est, omnipotens pater, mittere nunc nobis unigenitum filium tuum etc.“, nach der Consecration gesprochen werden, durch welche Christus in der Eucharistie gegenwärtig ist, können sie nicht von der durch die Consecration bewirkten Gegenwart oder Sendung Jesu verstanden werden. Sollte es darum nicht in der alten mailändischen Liturgie geheissen haben: „Tuum vero est omnipotens pater, mittere nunc nobis paracletum spiritum tuum?“ Die Frage ist um so mehr berechtigt, als sich Ambrosius für die Gottheit des h. Geistes darauf beruft, dass er von den Priestern in der Taufe genannt und in den Opfern angerufen werde. [4]) Man könnte einwenden, Ambrosius folge in dieser Schrift der gleichnamigen des Basilius. Allein abgesehen davon, dass sich meines Wissens diese Worte in dem Buche des Basilius nicht finden und desshalb keine Uebersetzung sind, wäre es doch sonderbar, wenn sich der Bischof von Mailand den Abendländern gegenüber für die Gottheit des h. Geistes auf einen Ritus beriefe, den sie in ihrer Messe nicht hatten. Das wäre für sie nicht nur kein Beweis, sondern das Gegentheil davon gewesen. Die genannte Stelle setzt

---

[1]) Pamel. l. c. p. 340.

[2]) Meine Annahme, das Nobis quoque pecc. des römischen Missale sei die Exomologese der alten Liturgie, wird dadurch bestätigt. Cf. Probst, Liturgie der ersten drei Jahrhunderte. S. 353.

[3]) Pamelius, l. c.

[4]) Quomodo igitur non omnia habet quae Dei sunt, qui cum patre et filio a sacerdotibus in baptismate nominatur et in oblationibus invocatur cum patre et filio a Seraphim in coelestibus praedicatur. De spiritu l. 3. c. 16. n. 112. p. 474. Invocatio ist die Uebersetzung von ἐπίκλησις und Ambrosius unterscheidet invocatur deutlich von nominatur und praedicatur.

Digitized by Google

darum das Vorhandensein der Epiklese zunächst in der mailändischen, sodann aber in der abendländischen Liturgie überhaupt, voraus. Unter diesen Umständen wird die Vermuthung, die citirten Worte des muratorischen Canon enthalten noch Ueberreste der Epiklese, die später eine Aenderung erfuhr und zuletzt ganz ausfiel, keine unbegründete sein.

Selbstverständlich geht die Schrift De sacramentis nicht auf alle, selbst kleinere, die Handlungen begleitenden Gebete ein. Desshalb ist von der Brodbrechung nirgends die Rede. Weil aber Augustinus von Gebeten spricht, „welche man verrichtet, da benedicirt, geheiliget und zum Austheilen zerbrochen wird, die beinahe alle Kirchen mit dem Vater unser schliessen,“ [1]) so wurde auch in Mailand vor dem Vater unser ein Gebet bei der Brodbrechung recitirt. Der pamelische Canon besitzt wirklich die „confractio hostiae et commixtio in calice“ begleitende Worte und ausserdem ein „confractorium sive antiphona ad confractionem“. Diese Antiphon wird in der Gründonnerstags-Messe des pamelischen Missale ‚post confractorium‘ [2]) genannt und stimmt mit der Oration des muratorischen Canon: ‚Ipsius praeceptum est,‘ wörtlich überein. Da jedoch dieses letzte Gebet nicht einmal eine Anspielung auf die Feria V. enthält, ist es für ein Fragment aus der alten mailändischen Messe anzusehen, das sich an diesem Tage in der Liturgie erhalten hat, wie die früher genannten des muratorischen Canons.

In vollem Einklange mit der Angabe des h. Augustinus folgt dem ‚post confractorium‘ in dem muratorischen Canon das Gebet des Herrn. Die Schrift De sacram. bemerkt über dasselbe: „Ich habe euch gesagt, dass das Dargebrachte vor den Worten Christi Brod genannt wird; nachdem die Worte Christi aber gesprochen sind, nennt man es nicht mehr Brod, sondern Leib. Warum heisst es also in dem Gebete des Herrn, welches diesem nachfolgt, Brod?“ [3]) Das Vater unser wurde also nach der Consecration und vor der Doxologie: Per dominum etc. recitirt. Nach der Erklärung der letzten Bitte desselben fragt nämlich der Verfasser von De sacram.: Quid sequitur? Audi quid dicat sacerdos. Per Dominum nostrum Jesum Christum, in quo tibi est, cum quo tibi est, honor, laus, gloria, magnificentia, potestas cum spiritu s. a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. Amen. [4])

---

[1]) Aug. epist. 149. n. 16. p. 663.
[2]) Pamelius l. c. p. 940.
[3]) De sacr. l. 5. c. 4. n. 24.
[4]) L. c. l. 6. c. 5. n. 24.

Digitized by Google

Die Mauriner fassen (in der Note hierzu) diese Formel als eine zu dem Vater unser gehörende Doxologie, wie das bekannte: Dein ist das Reich etc. Allein das Vater unser gehört zur postulatio; die Doxologie ist hingegen, wie gezeigt, der erste Bestandtheil der gratiarum actio. [1]) Zudem endigte das alte Dankgebet mit einer Lobpreisung, die das Volk durch Amen beantwortete. Wenn daher das Vater unser nach der Consecration und vor der Doxologie oder gratiarum actio recitirt wurde, so gehörte es in der mailändischen Liturgie zum Canon oder Dankgebet. In späterer Zeit schloss man den Canon in römischer Weise durch: per quem haec omnia etc., liess aber die Doxologie nach dem Vater unser stehen, so dass die mailändische Messe eine doppelte Doxologie besitzt, wie aus dem Canon des Pamelius zu sehen ist. (cf. S. 221.)

§. 69.

Segensgebet vor der Communion.

Die genannte Doxologie gehört der gratiarum actio an, erschöpft aber ihren Inhalt nicht, da die Communion mit ihren Orationen der hauptsächlichste Bestandtheil dieser Gebetsart ist. In derselben wird Gott gedankt, dass er den Menschen schützt und den aus Erde gebildeten Leib durch seine göttliche Heimsuchung stärkt oder ihm alle Arten der Thiere unterwirft. [2])

Diese auf den ersten Blick sonderbare Erklärung der Danksagung hat ihren Grund in dem achten Psalm. Das Stärken des menschlichen Leibes durch die göttliche Heimsuchung erfüllt sich in der eucharistischen Communion, durch die der Mensch in den Stand gesetzt wird, über alle sinnlichen Begierden (Thiere) zu herrschen. [3]) Den obigen Worten zufolge kam jedoch vor dem Danke für die Heimsuchung (Communion) ein Dank für den göttlichen Schutz vor. Die clementinische Liturgie hat an diesem Orte das Gebet: „Sei unser Helfer, Beschützer, Beschirmer durch deinen Christus, durch welchen dir Ruhm, Ehre etc.“ [4]) In der orientalischen, wie in der afrikanischen Liturgie findet sich desgleichen an diesem Orte ein Segensgebet, das der Bischof über die mit geneigtem Haupte stehenden Gläubigen (desshalb ‚oratio inclinationis‘ genannt) sprach. Im Anschlusse an das Vater unser

---

[1]) Cf. §. 66. S. 253.
[2]) De instit. virg. c. 2. n. 9. p. 112.
[3]) De paradiso c. 11. n. 51. p. 143.
[4]) Probst, Liturgie der ersten Jahrh. S. 273.

Digitized by Google

beginnt es in der Markusliturgie also: „Ja, Herr, führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Uebel. Deine grosse Barmherzigkeit weiss, dass wir um unserer grossen Schwäche willen in ihr nicht bestehen können, sondern verleihe im Verhältnisse zur Versuchung Gnade, dass wir in ihr bestehen mögen. Du gabst uns nämlich die Macht, auf Schlangen und Scorpionen zu treten und auf jede Gewalt des Feindes, denn dein ist das Reich und die Macht.“ [1])

Eine dem Volke von dem Priester ertheilte Benediction kennt auch Ambrosius. Das Wort ‚Amen, quod est fiat‘ interpretirend, sagt er, fiat (Amen) habe theils eine befehlende Bedeutung, so wenn der Vorgesetzte dem Untergebenen bemerkt, das soll geschehen; theils eine bittende, z. B. in dem ‚fiat voluntas tua‘; theils eine bestätigende. „Sicut enim cum sacerdos benedicit, populus respondet amen, confirmans benedictionem sibi, quam plebi sacerdos a Domino deprecatur.“ [2]) Hier ist offenbar von einem Segensgebete die Rede, das der Priester über das Volk sprach. Das Volk segnete aber der Priester blos in dem öffentlichen Gottesdienste, also kam ein Segensgebet im öffentlichen Gottesdienste vor. Nimmt man nun an, und diese Annahme sollte eine selbstverständliche sein, dass das Volk (wie im Orient) den Segen des Bischofes mit geneigtem Haupte empfing, so ist der Nachweis nicht schwer, dass dieses in der Messe geschah. Ambrosius sagt: „Venit quis in ecclesiam, dum honorem affectat sub imperatoribus christianis, simulato metu orationem se fingit deferre; inclinatur et solo sternitur, qui genua mentis non flexerit.“ [3]) Weil die Betreffenden den Kaisern zu Gefallen den Gottesdienst besuchten, so waren sie, wie die Mauriner zu dieser Stelle bemerken, weder Katechumenen, noch Büsser, sondern Gläubige, [4]) und aus demselben Grunde ist der Gottesdienst die Messe der Gläubigen. Zur Erde warfen sich die Gläubigen wahrscheinlich bei der oratio pro fidelibus nieder. Da sie ferner während des Dankgebetes aufrecht standen, muss nach dem Canon ein Gebet vorgekommen sein, bei dem sie in geneigter Stellung (inclinatur) verharrten. Das ist aber das Segensgebet des Bischofes, das dem-

---

[1]) Daselbst S. 332. Da sich der letzte Satz auch in der griechischen und koptischen alexandrinischen Liturgie des Gregorius findet, sollte es da zufällig sein, dass Ambrosius in der Schrift De institutione n. 11. p. 112 und in der Schrift De sacram. l. 6. n. 25 die gratiarum actio durch die Worte: homini animantium genera universa subjecit, charakterisirt, oder sind sie eine Anspielung auf ein gleich oder ähnlich lautendes Gebet der mailändischen Messe?

[2]) In psl 40. n 36. p. 141.

[3]) In psl. 118. serm. 20. n. 49. p. 464. t. 3.

[4]) Hic namque non de catechumenis et poenitentibus, sed de fidelibus agi manifestum est. l. c.

Digitized by Google

nach in der Messe der Gläubigen nach dem Canon und vor der Communion vorkam. Endlich ist noch ein Beschluss der vierten mailändischen Synode, die im Jahre 1576 unter Carl Borromäus gehalten wurde, von Bedeutung. Ihr zufolge beobachteten einige Kirchen der Provinz den Gebrauch, nach dem Vater unser und libera nos ein Segensgebet zu verrichten; ein Gebrauch, von dem die Synode sagt: Pontificali libro antiquo traditur. Dieses Buch schrieb vor, der Chor soll zuerst sagen: „Princeps ecclesiae, pastor ovilis, tu nos benedicere digneris." Sodann spreche der Diacon: „Humiliate vos ad benedictionem", und schliesslich bete der Clerus: „Deo gratias semper agamus." [1]) Die von Pamelius herausgegebene Messe besitzt zwar kein Segensgebet mehr; die Art und Weise, wie sie den Pax einleitet, erinnert jedoch auffallend an eine Benediction und zeigt darum den Uebergang von diesem Gebete zu dem jetzigen Ritus.

§. 70.

Friedenskuss und Communion.

In jeder Liturgie wird der Pax ertheilt. Ein Unterschied waltet blos insofern ob, als sich die Gläubigen im Oriente vor der Opferung, in Afrika und Rom vor der Communion küssten. In Mailand wurde er wahrscheinlich, wie in Rom, kurz vor der Communion gegeben.

Ambrosius nennt den Kuss wiederholt ein Unterpfand der Frömmigkeit und Liebe. [2]) Den gewöhnlichen freundschaftlichen Kuss meint er damit nicht, denn die Synagoge hat den Kuss nicht, welchen die Kirche hat. Sie hat ihn aber als Braut des Herrn, denn er ist das Unterpfand der Vermählung und das Vorrecht der Ehe. Küssen wir also den Herrn durch den Kuss der Communion. [3]) Soldaten gaben auch Ambrosius und den Gläubigen den Kuss als pacis insigne, [4]) denn er ist ein Zeichen des Friedens. [5])

---

[1]) Harduin, concl. t. X. p. 871. Binterim, der diese Stelle citirt IV. 3. S. 86, lässt die Angabe weg, dass diese Benediction sogleich nach dem libera nos ertheilt wurde und verleitet dadurch zu dem Glauben, es handle sich um den Segen am Ende der Messe.

[2]) Hexaem. l. 6. c. 9. n. 68. p. 119. In Luc. l. 7. n. 212. p. 192.

[3]) Non habet synagoga osculum, habet ecclesia . . . . Osculamur ergo Christum communionis osculo. „Qui legit, intelligat." Epist. 41. n. 14 u. 15. p. 142. Die letzten Worte beweisen evident, das hier von einem Mysterium (liturgischem Kusse) die Rede ist.

[4]) Epist. 20. n. 26. p. 50.

[5]) De poenit. l. 2. c. 3. n. 18. p. 279.

Digitized by Google

Die Zeit, in der er ertheilt wurde, deuten die Worte an, er sei, „ausser dem Zeichen der Gemeinschaft mit den Gläubigen, der Kuss der Gemeinschaft und Vermählung mit Christus.“ Die Griechen, bei welchen er vor der Opferung stattfand, fassen ihn blos als das Zeichen der Gemeinschaft unter den Gläubigen. An die Auffassung des Ambrosius sich anschliessend (denn auch die Schrift De sacram. nennt den Kuss den Brautkuss Christi, der Kirche und der Seele),[1]) sagt der Verfasser dieses Buches: „Venisti ad altare, vocat te dominus Jesus, vel animam tuam, vel ecclesiam, et ait: Osculetur me ab osculis oris sui.“ [2]) Bei der Opferung ruft Jesus nicht zum Kusse. Ausser ihr traten aber die Gläubigen nur bei der Communion zum Altare, also fand der Kuss bei dem letzten Hinzutreten statt. Zudem beschreibt der Verfasser im ganzen fünften Buche die Liturgie nach der Consecration. Man könnte allerdings das Berühren des Leibes Christi mit den Lippen bei der Communion auf den Kuss beziehen, wenn die Worte, welche von einem eigentlichen Kusse reden, diesem nicht allzusehr widersprechen würden.[3]) Uebrigens ist nicht zu läugnen, dass die Ertheilung des Pax unmittelbar vor der Communion mit dieser Berührung zusammenfloss. Die Annahme, derselbe sei vor der Communion ertheilt worden, wird jedoch dadurch nicht alterirt, sondern bestätiget.

Die zur Communion gehörenden Gebete danken Gott, dass er den Menschen schützt und durch seine Heimsuchung stärkt. Diese Heimsuchung vollzog sich in der Communion.

Den alten Liturgien zufolge respondirte das Volk auf den Ruf des Bischofs: „Das Heilige den Heiligen“, mit den Worten: „Einer ist heilig, Einer Herr, Einer Jesus Christus zum Ruhme Gottes des Vaters, gepriesen in Ewigkeit. Amen. Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden, in den Menschen guter Wille. Hosanna dem Sohne Davids, gelobt, der kommt im Namen des Herrn; Gott, der Herr, ist uns erschienen. Hosanna in der Höhe.“ Es fragt sich nun, ob dieser Ritus auch ein Bestandtheil der mailändischen Liturgie war. Zuerst sei darauf aufmerksam gemacht, dass Ambrosius den Psalmvers: ‚Adorate scabellum pedum ejus‘, wie Augustinus auf das Fleisch Christi deutet, das in den Mysterien von den Gläubigen angebetet wurde. Augustinus bemerkt aber ausserdem, dieses Fleisch esse Niemand, wenn er es nicht

---

[1]) L. 5. c. 2. n. 7.

[2]) L. 5. c. 2. n. 5. Hiermit stimmen die im pamelischen Ordo angegebenen Worte: Pax Christi et ecclesia etc. überein.

[3]) Quid autem loquar de osculo oris, quod pietatis et caritatis est pignus? Osculantur se et columbae, sed quid ad humani osculi venustatem .... in quo plenae caritatis fidelis exprimitur affectus. Hexaem. l. 6. c. 9. n. 68. p. 119.

Digitized by Google

zuvor angebetet habe.[1]) Die Anbetung ging also der Communion vorher, und da die obigen Worte der clementinischen Liturgie zweifellos eine Anbetung enthalten, schliessen wir, durch ein Zeugniss des Fulgentius von Ruspe hierzu berechtigt, dass auch in der afrikanischen Liturgie dem Empfange der Eucharistie eine ähnliche Anbetung vorhergegangen sei.[2]) Darf man nun daraus, dass Ambrosius den genannten Psalmvers in derselben Weise, wie Augustinus auslegt, folgern, dass auch in der mailändischen Liturgie die Communion durch einen ähnlichen Ritus der Anbetung eingeleitet wurde? Mit Rücksicht auf die ambrosianische Erklärung des ‚scabellum pedum ejus' allein möchten wir die Frage nicht bejahen. Zieht man aber das Nachfolgende bei, so ist nicht zu zweifeln, dass dem so war; denn die Anbetung des scabellum und der Hosannaruf der pueri ergänzen sich in dem in Rede stehenden Ritus gegenseitig. Ueber diesen Hosannaruf sagt Ambrosius: „Scriptum est ‚laudate pueri Dominum, laudate nomen Domini', quia nemo nisi perfectus laudat Dominum. Nemo enim dicit dominum Jesum, nisi in spiritu sancto. (I. Cor. 12, 3.) Quod videtur de ecclesiae populo prophetatum, qui junior seniorem populum Judaeorum virtutis studiis anteivit. Et ideo illud: Ecce ego et pueri mei, quos dedisti mihi. (Isai. 8, 18.) Isti sunt pueri, qui Dominum pullo asinae supervectum propheticis vocibus[3]) prosequentes, redemtionem gentium venisse dicebant; isti sunt pueri vel infantes qui Christi illa ubera super vinum haustu pleniore suxerunt. ‚Ex ore enim infantium et lactentium perfecisti laudem.'[4])" (Psl. 8, 5.) Die bei dem Einzuge Jesu in Jerusalem Hochgelobt-Rufenden sind die Vorbilder von dem Volke der Kirche, von den Kindern, welche die Eucharistie empfangen. Sind jene aber die Vorbilder dieser, so sind die Gläubigen Jesus in der Communion mit dem Hosannaruf entgegengegangen. Ambrosius sieht auch in dem auf dem Esel reitenden Jesus ein Geheimniss.[5]) „Er ist der mystische Reiter, welcher, gleichsam in einem gewissen göttlichen Leibe (adorate scabellum pedum ejus) eingegossen (in der Communion mitgetheilt), den Geist lenkt und

---

[1]) Aug. enarr. in psl. 98. n. 9. p. 346. cf. S. 259. Note 5.

[2]) Cf. §. 80.

[3]) Matth. 21, 9. Marc. 11, 9. Luc. 19, 38. Joh. 12, 13.

[4]) In Luc. l. 8. n. 59. p. 213.

[5]) Non enim mundi Dominum forensi specie gestari dorso asinae delectavit, sed ut latente mysterio penetralia nostrae mentis insterneret et in secretis animorum interiore concessu mysticus vector insideret, quasi quodam corpore divinitatis infusus, regens mentis vestigia, lascivia carnis infraenans; ut ductu pietatis adsuetum populi gentilis edomaret affectum. Felices illos, qui talem internis renibus recepere vectorem. — In Luc. l. 9. n. 9. p. 224.

Digitized by Google

die fleischlichen Gelüste bezähmt." Das ist doch offenbar eine Anspielung und Erklärung der gratiarum actio, in der Gott gedankt wird, dass er den Menschen durch seine Heimsuchung stärkt und ihm alle Arten der Thiere unterwirft.

Blos darüber kann ein Bedenken entstehen, ob das von den Kindern verkündigte Lob: „Hochgelobt, der da kommt im Namen des Herrn," bei dem Trisagion oder bei der Communion gesprochen wurde, weil Ambrosius am Schlusse der obigen Stelle Vers 3 des 8. Psalmes citirt, ein Citat, das er sonst auf die erste Gebetsart (oratio) bezieht. Allein mit ‚benedictus qui venit in nomine Domini' war auch ‚Hosanna filio David', verbunden; denn obwohl es das Evangelium des Lucas nicht besitzt, erwähnt es doch Ambrosius in seiner Expositio Evang. sec. Luc., in welcher er so dehnbare Worte wählte (ut operatorem mysterii etc.), dass sie „die Wissenden" ebenso auf die Communion, als die Incarnation beziehen konnten." [1]) Weil aber Hosanna in dem ältesten Trisagion selten und vor der Communion häufig vorkommt, spricht dieses dafür, dass es auch in der mailändischen Messe den letzten Platz einnahm. Nicht anders verhält es sich mit dem Satze: „Isti sunt pueri vel infantes qui Christi illa ubera super vinum haustu pleniore suxerunt." Sie erinnern nicht nur an Gläubige überhaupt, sondern an Communicanten insbesondere.[2])

In welch' enge Verbindung endlich Ambrosius den ‚mysticum vectorem' mit der Communion bringt, wurde angegeben. Darum glauben wir, das: „Gelobt, der da kommt, Hosanna dem Sohne Davids" sei in der mailändischen, wie in der afrikanischen Liturgie vor der Communion gesprochen worden und dass in diesen und den übrigen zu ihnen gehörenden Worten der von Ambrosius erwähnte Adorationscult Ausdruck erhielt.

Die Eucharistie wurde am Altare empfangen. „Electi veniunt ad altare, accipiunt sacramentum." [3]) Der Priester reichte sie den Gläubigen mit der Hand und sie nahmen sie mit derselben. [4]) Diacone reichten wahrscheinlich den Kelch, denn sie dienten dem Volke bei dem Opfer. [5]) Die Schrift De sacram. bemerkt: „(bei

---

[1]) Pulchre autem secundum Lucam turbas laudantes Deum ad descensum montis occurrisse legimus, ut operatorem mysterii spiritalis significarent sibi venisse de coelo. Turba igitur agnoscit Deum, regem appellat, prophetiam repetit: Hosanna filio David, hoc est, redemtorem domus David, exspectatum quoque secundum carnem David filium venisse declarat. In Luc. l. 9. n. 15. p. 225.

[2]) Illis aqua de petra fluxit, tibi sanguis e Christo. De myster. c. 8. n. 48.

[3]) De Elia c. 10. n. 34. p. 18.

[4]) Hexaem. l. 6. c. 9. n. 69. p. 119.

[5]) De offic. l. 1. c. 50. n. 258. p. 415.

Digitized by Google

der Consecration) sagst du Amen, im Geiste bereits bekennend, dass du den Leib Christi empfängst. Der Priester sagt zu dir: Corpus Christi, und du antwortest: Amen.“ [1]) In diesem Satze sind zwei Handlungen mit einander verbunden. Auf die Consecrationsworte des Priesters respondirten die Anwesenden Amen und anticipirten damit im Geiste das Amen bei der Communion. Bei dieser Handlung sprach nämlich der Priester zu dem Communicanten: Corpus Christi, worauf er Amen erwiderte. [2]) Während der Communion des Volkes, das die Eucharistie auch dann nüchtern empfing, wenn die Messe Abends gefeiert wurde, [3]) recitirte man den 22. Psalm. [4]) Ambrosius wiederholt dieses in seinen übrigen Schriften nicht mit klaren Worten, spielt aber unzweideutig darauf an. [5])

Die Verrichtung eines Dankgebetes nach der Communion bezeugt die ambrosianische Erklärung der gratiarum actio. Wofür gedankt wurde, lässt sich aus folgender Stelle entnehmen: „Tunc utique paratus adsiste, ut accipias tibi munimentum, ut corpus edas domini Jesu, in quo remissio peccatorum est, postulatio divinae reconciliationis et protectionis aeternae.“ [6]) Für Aehnliches dankt und bittet die Liturgie des Markus in dem in Rede stehenden Gebet. Ihre Worte lauten: „Wir danken dir . . . für den Empfang deiner . . . Geheimnisse, die du uns gegeben hast zum Wohlergehen, zur Heiligung und zum Heile unserer Seele und unseres Leibes (= munimentum) . . . Verleihe uns die Gemeinschaft des h. Leibes und Blutes deines Sohnes . . . zur Abwehr des Widersachers (= remissio pecc.), zur Wegzehrung für das ewige Leben (= div. reconcil.), zum Schutze vor dem Richterstuhle Christi (= protectionis aet.).“ [7])

Das ist das nach den Schriften des h. Ambrosius entworfene Bild der mailändischen Liturgie.

---

[1]) De sacr. l. 4. c. 5. n. 25. p. 282.

[2]) De sacr. l. 5. c. 3. n. 12 u. 13. p. 286.

[3]) In psl. 118. serm. 8. n. 48. p. 319.

[4]) De sacr. l. c.

[5]) Quae sunt enim pascua nostra, hoc est fidelium, nisi Christus? In cujus pascuis se locatum propheta laetatus est, dicens: In loco pascuae ibi me collocavit, psl. 22, 2. Ipse enim nos pascit, et reficit. Bona pascua divina sacramenta sunt. Carpis illic novum florem, qui bonum odorem dedit resurrectionis. Carpis lilium, hoc est, splendorem aeternitatis. Carpis rosam, hoc est, Dominici corporis sanguinem. In psl. 118. serm. 14. n. 2. p. 379. cf. De Elia c. 10. n. 33. p. 17.

[6]) In psl. 118. serm. 8. n. 48. p. 319.

[7]) Probst, Liturgie der ersten drei Jahrhunderte. S. 333.

Digitized by Google

II. Artikel.

Die afrikanische Liturgie, hauptsächlich nach den Schriften des h. Augustinus.

§. 71.

Einleitung.

Das Christenthum wurde von Rom nach Afrika verpflanzt. Die römische Kirche, die der afrikanischen die Glaubensparole mittheilte (contesserarit), ist darum für sie die Quelle der Auctorität. [1]) Diesen Satz wiederholt Augustinus in den Worten: „Von der römischen Kirche, in der immer der Principat der apostolischen Kathedra seine Kraft zeigte (viguit), kam das Evangelium auch nach Afrika.“ [2]) Auf die Frage, ob sich dieses auch auf den Ritus beziehe, antwortet Tertullian, von dorther habe Afrika den Glauben und die Sacramente. [3]) Da aber die Verwaltung derselben von jeher mit einem bestimmten Ritus geschah, wie das der Apologet selbst erklärt, so vererbte sich dieser mit den Sacramenten zugleich auf die afrikanischen Kirchen. Dasselbe ergibt sich aus der Beschreibung der ältesten afrikanischen Liturgie. [4]) Im Folgenden wird man dessgleichen Stellen aus Augustinus finden, die ebenso den römischen, als den afrikanischen Ritus erklären, wesswegen dieser mit jenem übereinstimmend gewesen sein muss. Vor dem Ende des 4. Jahrhunderts lässt sich für eine Aenderung desselben auch nicht eine Spur von einem Beweis beibringen. Mit dieser Zeit trat, wie überall, so auch in Afrika eine Reform der Liturgie ein. Das im Jahre 393 gehaltene Concil von Hippo verordnete: „Ut nemo in precibus vel patrem pro filio vel filium pro patre nominet, et cum altari assistitur, semper ad patrem dirigatur oratio; et quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur, nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit.“ (Can. 21.) [5]) Das aliunde beweist, dass die Reformbewegung in Afrika den Anstoss von aussen erhielt, und da die fratres in dem Munde der Synode wohl Bischöfe sind, sollten solche, von aussen bezogene Manuscripte ihnen vorgelegt werden.

---

[1]) Tert. de praescr. c. 36. p. 46.

[2]) Aug. ad. Glor. epist. 43. n. 7. p. 122. a.

[3]) Inde portat fidem, aqua signat, spiritu s. vestit, eucharistia pascit. l. c. p. 47.

[4]) Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. S. 183—204 und 215—229.

[5]) Leonis opera t. 3. p. 426 (Migne).

Digitized by Google

Vielleicht deutet das aliunde auf Rom hin, wo die Reform unter Damasus begann. Wie immer dem sein mag, die Bewegung griff um sich. Den Fortschritt derselben beweist der 103. Canon der eilften carthagenischen Synode (a. 407). Sie beschloss, dass nur von dem Concil approbirte Gebete oder Präfationen oder Anempfehlungen oder Händeauflegungen oder solche, die von Einsichtigeren gesammelt wurden, gebraucht werden dürfen, nicht aber solche, die gegen den Glauben verstossen. [1]) Auch solche letzter Art gab es viele, „in welchen Gelehrtere (doctiores) Manches fanden und verbesserten, was gegen den katholischen Glauben, gegen die Glaubensregel, verstiess." [2]) Augustinus, der dieses schreibt, hat zwar das Gebet bei der Taufwasserweihe im Auge; dass sich die Mangelhaftigkeit aber auch auf andere, besonders Messgebete bezog, die darum verbessert wurden, zeigt der citirte 103. Canon.

Ohne Zweifel besitzt das Wort praefatio die heutige Bedeutung, so dass dieser Messtheil reformirt wurde. Das Concil fügt den Präfationen bei: commendationes seu manus impositiones. Eine solche commendatio, „durch welche die Bischöfe gleichsam als Advocaten ihre Schützlinge mittelst Handauflegung der göttlichen Barmherzigkeit darbrachten", [3]) fand in der Messe zwischen dem Vater unser und der Communion statt. Es ist um so mehr anzunehmen, dass die Synode diese commendatio und manus impositio, wenn auch nicht ausschliesslich, meint, als sie dieselbe unmittelbar nach den praefationes nennt. Ist dem aber so, dann sind auch die preces auf die Messe zu beziehen, und zwar, da sie den Präfationen vorausgehen, auf die Gebete der Katechumenenmesse und das Gebet der Gläubigen. Diese Bittgebete (ἐκτενίαι nennt sie bezeichnend die griechische Uebersetzung) bildeten dann so sicher einen Bestandtheil der afrikanischen Liturgie, als die Commendationen. Beachtenswerth ist ferner, dass die Synode von den Präfationen sogleich zu den Commendationen übergeht, denn dieses deutet an, dass der ganze heutige Canon der Messe durch die Reform nicht berührt wurde. [4])

---

[1]) Placuit etiam hoc, ut preces probatae fuerint concilio, sive praefationes, sive commendationes, seu manus impositiones, ab omnibus celebrentur, nec aliae omnino contra fidem praeferantur, sed quaecumque a prudentioribus fuerint collectae, dicantur. Harduin, I. p. 923.

[2]) Aug. d. bapt. c. Don. l. 6. n. 47. p. 225. t. 12.

[3]) Aug. epist. 149. n. 16. p. 664.

[4]) Auch das Symbolum erhielt durch sie keine Aufnahme in die Messe. Augustinus bemerkt den Competenten, das Vater unser werden sie dem Gedächtnisse leicht einprägen, da es täglich am Altare Gottes gebetet werde. Das Symbolum sollen sie hingegen festhalten, weil sie es in der Kirche nicht täglich hören. Serm. 58. n. 12 u. 13. p. 342.

Digitized by Google

Was die Beschaffenheit der Reform betrifft, so bestand sie gemäss den Aeusserungen des Augustinus in Verbesserungen.[1]) Anstössige, dem Glauben zuwider lautende Stellen wurden entfernt oder geändert, der übrige Inhalt des Gebetes blieb unangetastet. Die Frage, ob der Dank für die Schöpfung und Vorsehung durch einen auf das Kirchenjahr bezüglichen Inhalt verdrängt worden sei, ist zu verneinen. Auch die Art und Weise, wie sich Augustin über das Dankgebet (gratiarum actio, confessio) ausspricht, empfiehlt diese Annahme. Das donatistische Schisma und die pelagianische Häresie nahmen die afrikanischen Kirchen viel mehr in Anspruch, als der Arianismus, und da der Letztere die Reform des Dankgebetes theilweise verursachte, so behielt im westlichen Afrika die Präfation ihre alte Gestalt bei. Selbst die Opposition, welche die afrikanischen Bischöfe zu Anfang des fünften Jahrhunderts den Päpsten machten, mag dazu beigetragen haben, dass sie sich gegen die von Rom ausgehende liturgische Reform reservirt verhielten. Später aber hinderte die vandalische Verfolgung derartige Unternehmungen. Ich glaube darum, dass die afrikanische Liturgie, im Unterschiede von den übrigen abendländischen, wenig oder gar nicht von der alten Art und Weise des Messritus abwich, und dass gegen solche, die von demselben abgehen wollten, das genannte Concil sein Verbot erliess.

Die eilfte carthagenische Synode sagt zwar, dass die liturgischen Gebete gesammelt worden seien, allein sämmtliche Denkmale der afrikanischen Messe sind verloren gegangen. Die Vandalen bemächtigten sich, wo sie nur immer konnten, der liturgischen Bücher, um den Priestern die Ausübung ihres Dienstes unmöglich zu machen.[2]) Was in dieser Verfolgung noch gerettet worden war, vertilgten im 7. Jahrhundert die Saracenen.[3]) Die Hauptquelle, aus welcher bei Darstellung der afrikanischen Messe geschöpft werden muss, sind darum die Werke des h. Augustinus. Ausser denselben wurden benutzt die Opera Victoris Vitensis et Vigilii Tapsensis edid. Chiffletius. Divione 1664; die des Fulgentius von Ruspe und Marius Victorinus (nach der Ausgabe von Migne in der biblioth. patrist.) und die Opera Optati Milevitani episcopi. Lutetiae Parisiorum. 1700.

---

[1]) Huic respondetur, quia si non sanctificatur aqua, cum aliqua erroris verba per imperitiam precator effundit, multi non solum mali, sed etiam boni fratres in ipsa ecclesia non sanctificant aquam. Multorum enim preces emendantur quotidie, si doctioribus fuerint recitatae et multa in eis reperiuntur contra catholicam fidem. Aug. de bapt. contra Donatist. l. 6. n. 46. p. 224.

[2]) Deinde codices universos sacerdotum quos persequebantur, praeceperant ignibus tradi. Victor Vit. de persecut. vand. l. 4. p. 51. cf. l. 1. p. 12.

[3]) Binterim, Denkwürdigkeiten. 4. 3. S. 182.

Digitized by Google

§. 72.

Katechumenenmesse.

An einem Ostertag, als sich das Volk bereits in der Kirche zu Hippo versammelt hatte, verursachte eine wunderbare Heilung grosse Aufregung. Augustinus sass auf der Cathedra im Begriffe, den Gottesdienst zu beginnen, da kam die Kunde von dem Wunder zu ihm. Er begab sich unter das vor Freude und Dank jubelnde Volk, grüsste (zur Cathedra zurückgekehrt) dasselbe, das mit freudiger Stimme antwortete, und nachdem Ruhe eingetreten war, las man die Schriften.[1])

Demzufolge begann die Liturgie mit der Lesung der canonischen Schriften. „Ausser denselben sollte in den Kirchen nichts unter dem Titel ‚göttliche Schriften' vorgelesen werden... An den Gedächtnisstagen der Martyrer war es gestattet, ihre Acten zu lesen." Da die Synode von Hippo (a. 393), welche dieses in dem 36. Canon festsetzte,[2]) unter den canonischen Schriften die alttestamentlichen aufzählt, so ist um so mehr anzunehmen, dass sie in Afrika verlesen wurden, als man nach Optatus von Mileve „die Propheten und h. Evangelien" recitirte.[3]) Dessgleichen sagt Augustinus, die erste Lection, welche die Anwesenden recitiren hörten, habe man aus dem Propheten Isaias genommen, an die sich eine apostolische anschloss.[4]) Häufiger begann jedoch die Lesung mit einer Lection aus dem Apostolus, der ein Psalm und dann die Lesung aus dem Evangelium als letzte folgte.[5])

Dagegen hat man bemerkt, zur Zeit des Augustinus sei in Afrika eine Lesung aus den Propheten nicht mehr vorgekommen und eine Predigt, in welcher eine solche erwähnt werde, sei dem grossen Kirchenlehrer abzusprechen. Allein an der Aechtheit des 45. Sermo hat noch Niemand gezweifelt, und dass diese Predigt in Afrika zur Zeit der Donatisten gehalten wurde, bezeugt sie selbst (cf. n. 7. p. 223). Die Lesungen wurden demnach den alt- wie den neutestamentlichen Schriften entlehnt, wenn auch die aus dem N. T. zahlreicher waren.

---

[1]) Aug. de civ. Dei l. 22. c. 8. n. 22. p. 880.

[2]) Cf. Opera Leonis t. 3. p. 426. Migne.

[3]) Optat. de schism. Don. l. 6. c. 6. p. 97.

[4]) Aug. serm. 45. n. 1. p. 218. Lectio prima prophetica, quid nobis commendaverit, me commemorante recolite. Serm. 48. n. 2. p. 268.

[5]) Serm. 176. de verb. Apost. n. 1. p. 839. Serm. 49. in Mich. n. 1. p. 271.

Digitized by Google

Die Lesung selbst war eine sog. lectio continua, die, ununterbrochen stattfindend, allmälig den ganzen Inhalt eines canonischen Buches zum Vortrage brachte. Man nahm weder auf die in der Bibel herrschende Reihenfolge der canonischen Schriften, noch auf die Jahreszeit Rücksicht, sondern Augustinus liess das Evangelium des Johannes das eine Mal im Frühjahr, ein anderes Mal im Herbst recitiren. In der Charwoche und österlichen Zeit machte sich jedoch der Einfluss des Kirchenjahres geltend. Mit der Feier dieser Tage traten jene evangelischen Abschnitte an die Stelle der lectio continua, „die jährlich so wiederkehrten, dass keine anderen recitirt werden konnten.“ [1]) Sie bestanden aus der Leidensgeschichte nach Matthäus, die am Charfreitage, und der Auferstehungsgeschichte nach allen vier Evangelien, die an Ostern und seiner Octav gelesen wurde. [2]) Nach der Osteroctav war die zweite Lesung (aus dem Evangelium) freigegeben, dagegen recitirte man von da bis Pfingsten in der ersten die Apostelgeschichte, weil Worte und Thaten der Apostel die Auferstehung des Herrn bezeugten. [3])

Nach diesen Lectionen kamen an den Gedächtnisstagen der Martyrer ihre Acten (passiones) zum Vortrage. Weil in der damaligen Zeit ähnliche Zeichen der göttlichen Macht geschahen, wie ehedem, und Augustin nicht wollte, dass sie der Vergessenheit anheimfielen, liess er derartige Wunder in eigenen Büchlein (libelli) aufzeichnen und dem Volke vorlesen. [4])

Die Lectoren, welchen die Lesungen oblagen, standen auf der obersten Stufe der Treppe, welche Schiff und Presbyterium trennte (in gradibus exedrae. [5]) Wie in der obigen Stelle (S. 275, Note 5) zu liegen scheint, gab der Bischof mit dem Grusse: ‚Pax vobiscum‘ das Zeichen zum Beginne der Vorlesungen, worauf das Volk den zum Pulte tretenden Lector mit den Worten: ‚Pax tecum‘ empfing. [6]) Einige dieser Cleriker erlaubten sich jedoch,

---

[1]) Meminit sanctitas vestra evangelium secundum Joannem ex ordine lectionum nos solere tractare. Sed quia nunc interposita est solennitas sanctorum dierum, quibus certas ex evangelio lectiones oportet in ecclesia recitari, quae ita sunt annuae, ut aliae esse non possint; ordo ille quem susceperamus, necessitate paululum intermissus est, non omissus. Cum autem cogitarem, quid secundum hilaritatem praesentium dierum per hanc hebdomadem vobiscum de scripturis agerem . . . occurrit mihi epistola beati Joannis, ut cujus evangelium paululum intermisimus, ejus epistolam tractando ab eo non recedamus. Aug. in epist. Joh. prolog. p. 1091. t. 4.

[2]) Aug. serm. 232. n. 1. p. 980.

[3]) Aug. in Joh. tract. 6. n. 18. p. 448.

[4]) De civ. Dei 22. c. 8. n. 22. p. 880. cf. serm. 281. n. 7. p. 1151. Ein solcher libellus ist vollständig aufgenommen. serm. 321. p. 1276.

[5]) Aug. de civ. Dei l. c. n. 22.

[6]) Aug. epist. 43 ad Glor. n. 21. p. 130. cf. epist. 53. n. 3. p. 161.

Digitized by Google

selbst die Gemeinde auf diese Weise zu grüssen, was ihnen die Synode von Hippo (a. 393. can. 1.) verbietet. Die Zuhörer verhielten sich bei den Lesungen nicht immer passiv, wie daraus zu sehen ist, dass sie sich an die Brust schlugen, so oft das Wort confessio ausgesprochen wurde. August missbilligt dieses, weil confessio nicht blos Schuldbekenntniss, sondern auch Lob und Preis bedeute. [1])

2. Zwischen den Lesungen recitirte oder intonirte der Lector einen Psalm, bei dessen Auswahl der Wille des Bischofs massgebend war. [2]) Doch verfuhr jener bisweilen ohne bischöflichen Auftrag nach eigenem Gutdünken. [3]) Die Gemeinden hörten theils den vom Lector recitirten Psalm an, [4]) theils respondirten sie ihm, [5]) theils sangen sie denselben mit dem Clerus gemeinschaftlich. [6]) Im Allgemeinen hatten sie aber wenig Sinn für und wenig Freude am Gesange, so dass ihnen die Donatisten ihr nüchternes Psalliren vorwarfen. Diese Sectirer componirten nämlich aus eigener Eingebung leidenschaftlich wilde Psalmen, um die Menge zu entflammen. Das machte den h. Augustinus auf eine Sache aufmerksam, „welche dienlich war, den Geist fromm zu stimmen und den Affect der göttlichen Liebe anzufachen.“ [7]) Er führte, trotz mancher Bedenken, den ambrosianischen Psalmengesang, den er in Mailand kennen gelernt hatte, in seiner Kirche ein. [8])

Mit dem Psalmengesang verband man in der österlichen Zeit überall das Alleluja. [9]) Wahrscheinlich wurden jene Psalmen, die mit Alleluja beginnen und endigen, recitirt, denn Augustinus predigte in dieser Zeit über einen allelujatischen Psalm. [10]) An einigen Orten geschah dieses auch an den übrigen Tagen, eine Uebung, die wohl Victor von Vita im Auge hat, weil er ganz allgemein sagt: Lector unus pulpito sistens allelujaticum melos canebat. [11])

3. An die Lesungen schloss sich die Homilie an. Ein Laie durfte in Gegenwart von Clerikern nur dann predigen, wenn

---

[1]) Ennarr. in psl. 141. n. 19. p. 1035. t. 6.
[2]) Aug. Ennar. in psl. 138. n. 1. p. 964.
[3]) Aug. serm. 352. n. 1. p. 1363. d.
[4]) Ennar. in psl. 99. n. 1. p 354.
[5]) L. c. in psl. 119. n. 1. p. 740.
[6]) L. c. in psl. 44. n. 1. p. 504.
[7]) Aug. epist. 55. ad Janu. c. 18. n. 34. p. 188.
[8]) Confess. l. 10. c. 33. a. 50. p. 221.
[9]) Aug. serm. 252. n. 9. p. 1042.
[10]) Ennar. in psl. 110. n. 1. p. 581. Quod nos voce psalmi spiritus sanctus hortatus est, cui ore uno et corde uno respondebamus: Alleluja. Serm. 6. de psl. 117. n. 1. p. 1051. t. 18. ed. Denis.
[11]) Victor Vit. persecut. afric. l. 1. p. 13.

Digitized by Google

sie ihn darum ersuchten.[1]) Selbst den Presbytern war dieses in Gegenwart des Bischofs untersagt. Der Bischof Valerius machte zuerst, seinem Presbyter Augustinus gegenüber, eine Ausnahme[2]) und Bischof Aurelius von Carthago, der ihn nachahmte, wird desshalb von Augustinus beglückwünscht.[3]) Doch hält es der Letztere nicht für überflüssig, die Zuhörer zu ermahnen, sie sollen den das Wort Gottes verkündigenden Presbytern geneigtes Ohr schenken, weil Gott die Wahrheit auch durch sie rede.[4]) Vielleicht steht hiemit der 24. Canon der angeblich vierten carthagenischen Synode in Verbindung, dem gemäss jeder, der während der Predigt des Priesters (sacerdote) aus der Kirche ging, excommunicirt wurde.

Der Predigt folgte die Messe für die Katechumenen. „Ecce post sermonem fit missa catechumenis; manebunt fideles, venietur ad locum orationis.“[5]) Das Wort missa kann gleichbedeutend mit missio (dimissio) sein; es kann aber auch die Feier der Messe bezeichnen. In diesem Sinne fasst es Ambrosius. Ist unter missa die Entlassung der Katechumenen zu verstehen, so bleibt es räthselhaft, warum Augustinus nicht von missa catechumenorum, sondern missa catechumenis spricht, eine Construction, die andeutet, nach der Predigt sei ein Gottesdienst für die Katechumenen gehalten worden. Klar sagt dieses der 84. Canon der genannten carthagenischen Synode, der befiehlt: „der Bischof soll Niemand, weder einen Heiden, noch Häretiker, noch Juden, hindern, die Kirche zu betreten und das Wort Gottes zu hören, usque ad missam catechumenorum.“ — Nicht usque ad missam fidelium, sagt der Canon, sondern catechumenorum. Der Predigt folgten also noch Gebete für die Katechumenen, von welchen Ungläubige ausgeschlossen waren.

Ueber die Beschaffenheit dieser Gebete ist nichts bekannt. Die Berufung auf manche Stellen in den Schriften Augustins ist verfehlt, weil in denselben von der oratio pro fidelibus die Rede ist, in der auch für die Katechumenen gebetet wurde. Hingegen empfiehlt sich die Annahme, zur Zeit Augustins haben die Orationen dieser Messe ähnlich gelautet, wie sie die apostolischen Constitutionen und Chrysostomus beschreiben, weil die afrikanische Messe den Typus der alten Liturgie noch im 5. Jahrhundert an sich trug.[6])

---

[1]) Angebliches 4. Concil von Karthago. Can. 98. Harduin, I. p. 984.
[2]) Possid. vita Aug. c. 5. p. 760.
[3]) Aug. epist. 41. n. 1. p. 116.
[4]) Aug. serm. 20. de psl. 50. n. 5. p. 110.
[5]) Aug. serm. 49. de verb. Agg. n. 8. p. 275. t. 7.
[6]) Cf. S. 274.

Digitized by Google

§. 73.

Das Gebet der Gläubigen.

Dem letzten augustinischen Citate zufolge traten die Katechumenen (Büsser etc.) nach ihrer Messe ab, die Gläubigen aber blieben und schritten zur Oration. Es ist dasselbe Gebet, das man bei der Feier der Geheimnisse vor der Benediction der Abendmahlselemente sprach,[1]) oder noch genauer, die Oration, welche zuerst vor dem ‚sursum corda' recitirt wurde.[2]) Sie fand also nach der Katechumenenmesse und vor der Präfation statt. Augustin redet auch von Gebeten der Gläubigen (de orationibus fidelium), welche sie für sich und andere Gläubigen verrichteten, damit sie in dem Angefangenen fortschreiten, und von Danksagungen, weil sie fortschreiten.[3]) Um aber dem Einwurfe zu begegnen, diese orationes fidelium können beliebige, sogar private Gebete der Gläubigen sein, beachte man, dass der h. Bischof in demselben Briefe sagt: „Wenn du den Priester Gottes am Altare das Volk Gottes ermahnen hörst, zu beten für die Ungläubigen, dass sie Gott zum Glauben bekehre, für die Katechumenen, dass er ihnen das Verlangen nach der Wiedergeburt einflösse, und für die Gläubigen, dass sie in dem, was sie zu sein angefangen haben, durch sein Geschenk verharren"[4]) etc. Bei diesem Sachverhalte ist vernünftiger Weise an der Identität „der Gebete der Gläubigen" mit der oratio pro fidelibus der alten Liturgie nicht zu zweifeln. Weil ferner in diesen Orationen für die Ungläubigen gebetet wurde, dass sie glauben, und für die Gläubigen, dass sie ausharren,[5]) so bestand dieses Gebet aus zwei Haupttheilen.

---

[1]) Die Stelle, auf welche noch öfter Bezug genommen wird, in der Augustinus, wie Origenes und Ambrosius, die Worte II. Timot. 2. 1. auf die Messgebete anwendet, lautet: Sed eligo in his verbis (scil. II Tim. 2, 1) hoc intelligere, quod omnis vel pene omnis frequentat ecclesia, ut precationes (*δεήσεις*) accipiamus dictas, quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud, quod est in mensa Domini incipiat benedici; orationes (*προσευχάς*) cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis ecclesia dominica oratione concludit . . . Interpellationes (*ἐντεύξεις*) autem sive, ut nostri codices habent, postulationes, fiunt cum populus benedicitur. Tunc enim antistites velut advocati, susceptos suos per manus impositionem misericordissimae offerunt potestati. Quibus peractis et participato tanto sacramento, gratiarum actio (*εὐχαριστ.*) cuncta concludit, quam in his etiam verbis ultimam commendavit Apostolus. Aug. epist. 149. n. 16. p. 663.

[2]) Aug. serm. 227. n. 1. p. 974.

[3]) Aug. epist. 217 ad Vit. n. 29. p. 1053.

[4]) Aug. l. c. n. 2. p. 1041.

[5]) De dono persever. n. 15. p. 1028. t. 13.

Digitized by Google

Das Gebet der Gläubigen für sich und andere Gläubige wird man, ohne zu irren, als ein Gebet für die Ortskirche und für die katholische Kirche überhaupt fassen dürfen, in welchem vielleicht der apostolischen Kirchen insbesondere gedacht wurde. „Den liturgischen Büchern gemäss erwähnten nämlich nicht nur die Katholiken, sondern auch die Donatisten jene Kirchen, an welche die Apostel geschrieben haben.“ [1]) Ob diese Commemoration in den Gebeten der Gläubigen oder in den Fürbitten des Canons gemacht wurde, ist allerdings schwer zu entscheiden. Weil ferner nach Ambrosius auch die Bischöfe dieser Kirchen in den Gebeten genannt wurden, [2]) so um so mehr die Bischöfe der eigenen Kirchen. Der Afrikaner [3]) Marius Victorinus bestätigt dieses in den Worten: „Non enim pro nobis tantum, sed etiam pro aliis rogare debemus . . . ut et ipsi illi sancti et episcopi et apostoli et majores pro fidelibus et catechumenis et pro omnibus aliis inferioribus rogare debeant . . . Ita et hi rursus et ipsi qui inferiores sunt rogant in omni oratione sua et pro sanctis et pro episcopis.“ [4]) Ein solch' wechselseitiges Gebet ist die oratio pro fidelibus, weil die Gläubigen in derselben dem Priester durch Kyrie eleison respondirten. Augustinus weist auch die Behauptung des Donatisten Petilianus entschieden zurück, dass die Priester zwar für das Volk beten, das Volk aber nicht für sie zu beten habe. [5])

Der zweite Haupttheil der Oration beschäftigt sich mit den Ungläubigen. Da die Katechumenen weder zu den Gläubigen, noch zu den Ungläubigen gerechnet werden können, ermahnte der Priester am Altare, wohl nach dem Gebete für die Gläubigen und vor dem für die Ungläubigen, das Volk, „für die Katechumenen zu beten, dass Gott ihnen das Verlangen nach der Wiedergeburt einflösse.“ Die Bitte für die Ungläubigen erstreckte sich aber nicht blos auf die Heiden, dass sie glauben, sondern auch auf die der Lehre Gottes Widerstrebenden (Juden und Häretiker), damit sie sich zu Gott bekehren, [6]) und auf alle Feinde

---

[1]) Qui (scil. Donat.) legunt in codicibus sanctis ecclesias quibus Apostoli scripserunt et nullum in eis habent episcopum. Epist. 53. n. 3. p. 161. cf. epist. 43. n. 21. p. 130.

[2]) Ambros. epist. 15. n. 2. p. 14. t. 4.

[3]) M Victorinus wird zwar Afer genannt, wohnte aber lange Zeit als Rhetor in Rom. Insofern ist es fraglich, ob er die römische oder afrikanische Liturgie im Auge hat. Weil das Citat aber dem augustinischen gleich lautet und in dieser Oration wohl beide Liturgien übereinstimmten, benützen wir es.

[4]) Marius Victorinus in epist. ad Ephes. l. 2. v. 19. p. 1293. Migne t. VIII.

[5]) Contra litt. Petil. l. 2. c. 105. n. 241. p. 375. t. 12.

[6]) Destruunt etiam orationes, quas facit ecclesia, sive pro infidelibus

Digitized by Google

der Kirche, dass sie Busse thun.[1]) Mit diesen Gebeten glauben wir das Gebet für die Könige in Verbindung bringen zu dürfen. Nach Augustinus „ist uns geboten (praeceptum), für die Könige zu beten, damit sie zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen.“[2]) Dieses Gebot bezieht der Kirchenlehrer um so sicherer auf das Gebet der Liturgie, als er in dem Briefe an Paulinus nach Erwähnung der verschiedenen Gebetsarten fortfährt: „Die hauptsächlichste Ursache, warum der Apostel die Gebetsarten kurz anführte, war, dass wir nicht glauben, man dürfe das Gebet für die Könige und Obrigkeit . . . vernachlässigen, dass wir nicht glauben, für die habe man nicht zu beten, welche die Kirche verfolgen.“[3]) Da Augustin die Gebetsarten des Apostels auf die Messgebete deutet, wurde auch das Gebet für die Könige in der Messe verrichtet. Das verlangt ebenso der Zusammenhang, als die Feinde, welche die Kirche verfolgten und für die sie betete, vorzüglich die Könige und Obrigkeiten waren.

2. Die oratio pro fidelibus wurde als ein gemeinsames Gebet vom Diacon angesagt[4]) und vom Priester gesprochen. Ueber die weitere äussere Form derselben geben die Bemerkungen über die Messgebete im Allgemeinen Aufschluss. An die Person des Vaters gerichtet,[5]) schlossen sie beinahe in allen Gegenden Afrika's mit der Formel: „Per Jesum Christum filium tuum dominum nostrum, qui tecum vivit et regnat in unitate spiritus sancti.“[6]) Man rief den Vater und nicht in der Mehrzahl die Personen an, damit die Ungläubigen nicht wähnten, die christliche Religion diene den Göttern,[7]) und schloss: „per Jesum Christum“ und nicht „per spiritum sanctum“, weil Jesus sich gewürdigt hat, für uns das Opfer zu werden und darum unsere Hostie durch ihn Gott angenehm wird.[8])

Wenn von der körperlichen Stellung beim Gebete überhaupt die Worte gelten: „genua figunt, extendunt manus vel etiam prosternuntur solo,“[9]) so wurde auch das eigentliche Bittgebet, zu

---

et doctrinae Dei resistentibus, ut convertantur ad Deum, sive pro fidelibus, ut augeatur in eis fides et perseverent in ea. Aug. de haeresibus. n. 88. p. 29. g. t. 10.

[1]) De civit. Dei. l. 21. c. 24. n. 1. p. 842.

[2]) Contra Maxim. l. 2. c. 1. p. 834. t. 10.

[3]) Epist. 149. n. 17. p. 664.

[4]) Communis oratio voce diaconi indicitur. Aug. Epist. 55. l. 2. c. 18. n. 34. p. 188 c.

[5]) Fulgent. ad Monim. l. 2. c. 5. p. 184. cf. Synode von Hippo im J. 393, can. 21.

[6]) Fulgent. epist. 13. n. 2. p. 393. c.

[7]) Fulg. fragm. 31. p. 803. c.

[8]) Fulg. epist. 14. q. 4. n. 36. p. 424.

[9]) Aug. de cura gerenda pro mortuis. c. 5. n. 7. p. 1864.

Digitized by Google

welchem die Oration der Gläubigen gehört, knieend oder zur Erde niedergeworfen, verrichtet. [1])

§. 74.

Opferung.

An das Gebet für die Gläubigen reihte sich die Oblation von Brod und Wein, [2]) welche die Gläubigen zum Altare brachten, [3]) an, damit sie die Priester Gott opfern. [4]) Das dem Wein beigemischte Wasser war warm. [5]) Von Oblationsgebeten oder einer Secreta ist nichts zu entdecken. Sollte sie als privates Gebet des Celebrans vorhanden gewesen sein, so doch nicht als bestimmt formulirte liturgische Oration. Ihre Einführung in die Liturgie ging im Abendlande wahrscheinlich von Rom aus, wie die Recitation eines Psalmes, während die Gläubigen die Gaben darbrachten. [6]) Augustinus spricht zwar von einem Psalm, der ante oblationem recitirt wurde, [7]) allein oblatio bezeichnet nach dem damaligen Sprachgebrauche nicht blos das Darbringen der Gaben von Seiten der Gläubigen, sondern auch das Opfern des Priesters, das mit dem Dankgebete begann.

2. Ausser den Abendmahlselementen wurden noch andere Gaben dargebracht. Kliefoth spricht sich über sie und ihr Verhältniss zu diesen Elementen so richtig aus, dass wir uns seiner Worte bedienen. „Augustin sagt in der vorangeführten Stelle vom Abendmahle, diese ‚sancti altaris oblatio' sei die vornehmste Oblation: ‚voventur omnia, quae Deo offeruntur, maxime s. al-

---

[1]) Precum autem et rogationis plenus habitus, genua flectere. Non solum enim animo flectere nos debemus in preces, sed etiam corpore nulla parte altiore simus, vel imagine altitudinis, vel quod superbiam habere videmur. Mar. Victorinus in epist. ad Ephes. l. 1. v. 14. p. 1268. Mig. t. VIII.

[2]) Aug serm. 82. n. 5. p. 441.

[3]) Optat. de schism. Don. l. 6. n. 1. p. 91.

[4]) Aug. epist. 111. n. 8. p. 423. Victor v. Vita berichtet von einem Blinden, der durch ein Wunder sehend wurde, der Bischof ging mit ihm ad altare (sicut moris est) suae salutis oblationem Domino redditurus. Quam episcopus accipiens altari imposuit. De persecut. afric. l. 2. p. 31.

[5]) Optat. l. c. p. 92.

[6]) Aug. epist. 111. n. 8. p. 423.

[7]) Inter haec Hilarius quidam vir tribunitius, laicus catholicus, nescio unde adversus Dei ministros, ut fieri adsolet, irritatus, morem, qui tunc apud Carthaginem coeperat, ut hymni ad altare dicerentur de psalmorum libro, sive ante oblationem sive cum distribueretur populo quod fuisset oblatum, maledica reprehensione ubicumque poterat lacerabat, asserens fieri non oportere. Aug. retract. l. 2. c. 11. p. 52. t. 1.

Digitized by Google

taris oblatio.' [1]) Daraus, dass er das Abendmahl im Unterschiede von den anderen Oblationen die ‚sancti altaris oblatio' nennt, müssen wir aber schliessen, dass die anderen Oblationen nicht auf dem Altare geopfert wurden. Und das bestätigt uns denn auch der wichtige 23. Canon des Concils zu Hippo im J. 393: „Ut in sacramentis corporis et sanguinis Domini nihil amplius offeratur, quam ipse dominus tradidit, hoc est, panis et vinum aqua mixtum. Primitiae vero, seu mel et lac, quod uno die solemnissimo pro infantium mysterio solet offerri, quamvis in altari offerantur, suam tamen habent propriam benedictionem, ut a sanguinis et corporis dominici sacramento distinguantur." Aber auch von den Erstlingen sollen nur Weintrauben und Feldfrüchte auf den Altar gebracht werden. Also nur noch das zum Abendmahl nöthige Brod und Wein sollen nach alter Weise auf dem Altare geopfert werden . . . Dass die altarfähigen Erstlinge auf Trauben und Feldfrüchte beschränkt sind, hat seinen Grund in alttestamentlichen Vorbildern und in der Verwandtschaft, in welchen dieselben zu Wein und Brod des Abendmahles stehen. Aber diese Darbringungen haben nun einen ganz andern Sinn, als die eigentlichen Oblationen: Honig und Milch werden auf den Altar gebracht, um benedicirt, um zu dem von ihnen in der Taufhandlung zu machenden Gebrauche geweiht zu werden; und die Erstlinge werden auch gebracht, um benedicirt zu werden, damit in ihnen die ganze Ernte gesegnet werde. Diese Darbringungen sind also weniger Oblationen, als vielmehr Benedictionen. Desshalb soll denn auch weder die Darbringung dieser Dinge mit der Darbringung der Abendmahlselemente, noch die Benediction dieser Dinge mit der Consecration der Abendmahlselemente zusammengefasst werden, ut a sanguinis et corporis dominici sacramento distinguantur. Ueberdies geschehen diese Benedictionen der Natur der Sache nach nur an wenigen bestimmten Tagen des Jahres. Mithin fand in der regelmässigen Messe schon damals keine auf den Altar kommende Oblation statt, als allein die des Brodes und Weines zum Abendmahl. Diese aber werden damals noch von den Gemeindegliedern geopfert sein, wenigstens liegt kein Beweis vom Gegentheil vor."

„Davon war die nothwendige Folge, dass sich die anderen Oblationen eine andere Stelle und Form suchten. Theilweise

---

[1]) Die Stelle lautet: Voventur autem omnia, quae offeruntur Deo, maxime sancti altaris oblatio, quo sacramento praedicatur nostrum illud votum maximum, quo nos vovimus in Christo esse mansuros, utique in compage corporis Christi. Cujus rei sacramentum est, quod unus panis, unum corpus multi sumus. Ideo in hujus sanctificatione et distributionis praeparatione, existimo apostolum jussisse fieri προσευχάς, id est orationes vel ad orationes, hoc est ad votum. Epist. 149 ad Paulin. n. 15. p. 663.

Digitized by Google

traten sie ganz aus dem Gottesdienste heraus. So die Darbringungen zu Ehren der Martyrer und Heiligen, von welchen zwei Stellen Augustins uns Näheres sagen.[1]) Dieselben waren nicht in allen Kirchenprovinzen, aber in Afrika üblich; und obgleich Augustin sagt, dass meliores Christiani dergleichen nicht brächten, that doch seine eigene Mutter es täglich, freilich unter Vermeidung des Anstössigen. Man brachte nämlich in Körben und Bechern Wein, Brod, pultes (Brei aus Mehl, Wasser, Honig etc.), allerlei Erdfrüchte und andere Esswaaren zu den Memorien der Heiligen, setzte sie da hin, betete, nahm sie wieder weg, und ass sie und gab sie den Armen zu essen, der Meinung, dass diese Dinge dadurch dem also Opfernden vermöge des Verdienstes der Heiligen im Namen Gottes geheiligt würden. Diese Oblationen traten also ganz aus dem Gottesdienste heraus. Ueberhaupt haben sie mit den alten Oblationen wenig Gemeinschaft, da sie nicht sowohl verkörpertes Dankgebet an Gott, als vielmehr Ehrenbezeugungen gegen die Heiligen zur Gewinnung der Hilfe und Fürbitte derselben waren."

„Anders dagegen liegt es schon mit den Oblationen für die Verstorbenen, welche zwar insofern mit jenen Oblationen zur Ehre der Heiligen Verwandtschaft hatten, als auch an sie dann ein Mahl sich anschloss, welche aber jedenfalls in der Messe stattfanden. Sie sollten ja ein für die Verstorbenen zur Förderung ihrer Seligkeit gebrachtes Opfer sein, so mussten sie sich auch dem Messopfer anschliessen: sie wurden in den Todtenmessen gebracht und am Schlusse der letzten fanden dann die Mahle statt."[2]) Kliefoth sagt nicht, sie wurden in den Todtenmessen dargebracht, sondern gebracht. Was soll das heissen? Auf den Altar kamen sie nicht, das ist sicher. Sie waren vielmehr nach dem 95. Canon der angeblich vierten carthagenischen Synode reine Almosenopfer,[3]) die als solche oder als Werke der Barmherzigkeit die von Kliefoth angegebene Wirkung hatten.[4]) Das Opfer aber, das für sie auf dem Altare dargebracht wurde, war das eucharistische.[5]) Ob aber jene Oblationen bei Gelegenheit

---

[1]) Confess. VI. 2. De civ. Dei VIII. 27.

[2]) Kliefoth, liturg. Abhandlungen. V. S. 213.

[3]) Qui oblationes defunctorum aut negant ecclesiis (also den Kirchen und nicht Gott) aut cum difficultate reddunt, tamquam egentium necatores excommunicentur. can. 95. Harduin, p. 984.

[4]) Cum vero eorum commendandorum causa opera misericordiae celebrantur, quis eis dubitet suffragari, pro quibus orationes Deo non inaniter allegantur? Aug. serm. 172. n. 2.

[5]) Hoc enim a patribus traditum, universa observat ecclesia, ut pro eis qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oratur, ac pro illis quoque id offeri commemoretur. Aug. serm. 172. l. c.

Digitized by Google

des Gottesdienstes vor oder nach der Messe oder selbst bei der Opferung, da die Gläubigen Brod und Wein zum Altare brachten, den betreffenden Clerikern eingehändigt wurden, die sie in das sacrarium seu gazophylacium brachten, wissen wir nicht. [1]) Was nämlich das Letzte betrifft, so verordnet die citirte Synode: „Oblationes dissidentium fratrum neque in sacrario, neque in gazophylacio recipiantur.“ can. 93. Da der folgende 94. Canon von den Almosenopfern an Arme und der 95. von den oblationes defunctorum handelt, sind unter den oblationes dissidentium zweifellos auch solche gemeint, und da ihre Opfer nicht in das sacrarium etc. gebracht werden durften, beweist dieses, dass dieses mit den Opfern der Gläubigen, die im Frieden mit den Brüdern und der Kirche lebten, der Fall war. [2])

§. 75.

Präfation.

Wenn man die Ordnung, nach welcher die Geheimnisse gefeiert werden, festhält, so folgt der Oration (pro fidelibus) zuerst die Ermahnung, die Herzen himmelwärts zu erheben. [3]) Die dieser Oration oder den precationes folgenden orationes umfassen aber die Gebete, die man verrichtet, „wenn benedicirt und geheiligt und zum Austheilen in Stücke zerbrochen wird; ein Gebetskreis, den beinahe die ganze Kirche mit dem Vater unser schliesst.“ [4]) Das erste Gebet unter den Proseuchai ist die benedictio. Tertullian [5]) bezeichnet mit diesem Worte das Dankgebet. Da aber Augustinus von der Benediction die Consecration (sanctificatur) unterscheidet und jene an die erste Stelle setzt, so ist unter Benediction der Anfang des alten Dankgebetes, unsere jetzige Präfation, zu verstehen, die damals, wie heute, mit ‚sursum corda‘ begann, worauf das Volk mit ‚habemus ad Dominum‘ antwortete.

---

[1]) Es ist auch ohne Bedeutung, da sie jedenfalls in einem äusserlichen Verhältnisse zu dem Messopfer standen.

[2]) Schliesslich bemerkt Kliefoth, um die Gastmähler bei den Todtenmessen zu beschränken, habe Augustin (ep. 64 ad Aurel.) vorgeschlagen, „die Naturaloblationen in Geldspenden zu verwandeln und solches Geld zur Stelle unter die Armen zu vertheilen. Diese Umwandlung der naturalen Oblationen in Geldprästationen griff dann in der Kirche immer weiter um sich.“ — Von einer solchen Umwandlung sagt jedoch Augustinus nichts, sondern er bemerkt blos: Sed si quis aliquid pecuniae offerre voluerit, in praesenti pauperibus erogat.

[3]) Aug. serm. 227. n. 1.

[4]) Aug. epist. 149. n. 16. cf. S. 279, Note 1.

[5]) Probst, Liturgie der ersten Jahrhunderte. S. 196.

Digitized by Google

Den weiteren Worten des Celebrans: ‚Gratias agamus Domino Deo nostro', respondirte das Volk: ‚Dignum et justum est.'[1]) Der Bischof sprach dieses Gebet mit lauter Stimme[2]) und die Gemeinde stand während desselben in aufrechter Stellung. Denn die, welche sursum corda hören, haben keinen gekrümmten Rücken, sondern erwarten in gerader Haltung die im Himmel hinterlegte Hoffnung.[3])

Der weitere Verlauf des Dankgebetes ist aus den Schriften des h. Augustinus schwer zu eruiren, da er nie ausdrücklich auf dasselbe hinweist. Wir suchen darum den Inhalt desselben aus vereinzelten indirecten Aeusserungen herzustellen. Denn nach unserem Ermessen muss man in liturgischen Materien jener Zeit den leisesten Spuren nachgehen, um ein Resultat zu erzielen. Selbstverständlich erhält dasselbe aber nicht die Sicherheit, welche ein klares, directes Zeugniss gibt.

Zweifellos war das damalige Dankgebet ein an Gott gerichtetes Lobgebet. „Hoc est glorificare Deum, gratias agere Deo. Hoc sane. Norunt fideles, ubi et quando dicitur: Gratias agamus Domino Deo nostro." [4]) Weil wir aber seine Grösse nicht zu preisen vermögen, blicken wir auf seine Werke und loben aus den Werken den Werkmeister, aus den Gebilden den Bildner, aus den Geschöpfen den Schöpfer.[5]) Diese Aeusserung ist nicht in unbestimmter Allgemeinheit zu fassen. In der pseudoaugustinischen Altercatio cum Pascentio heisst es: „Laudantes enim Deum, dicere solemus in precibus, ejus magnitudinem admirantes: Qui capit omnia, quem capit nemo" (l. c. n. 15. p. 233. t. 16). -- Der Verfasser redet von dem Theile der Liturgie, in welchem die Grösse Gottes bewundert wurde, oder dem Dankgebete, in welchem darum die genannten Worte standen. Wenn aber Gott Alles und ihn Niemand erfasst, so musste sein Lob aus der Betrachtung der Schöpfung verkündigt werden.

Zu demselben Ergebnisse führt der Begriff, den Augustinus mit dem Worte ‚confessio' verbindet. Er schreibt ihm die Bedeutung eines Lobgebetes zu, denn in der Schrift heisst es: „Et haec dicetis in confessione: Opera Domini universa quoniam bona valde. Ergo hic confessio laudis est." [6]) Desshalb besteht die

---

[1]) Aug. serm. 237. p. 974. Dem von Denis edirten 6. Sermo zufolge fing sie mit Dom. vobisc. an. Post salutationem, quam nostis, id est, Dominus vobiscum, audistis: Sursum corda, respondetis: Habemus ad Dominum. Sequitur sacerdos et dicit: Domino Deo nostro gratias agamus. Serm. 6. n. 3. p. 1045. t. 18.

[2]) Epist. 55 ad Janu. n. 34. p. 188.

[3]) Ennar. in psl. 68. serm. 2. n. 8. p. 937.

[4]) Serm. 68. n. 5. p. 379.

[5]) Ennar. in psl. 144. n. 6. p. 1069.

[6]) Ennar. in psl. 141. n. 19. p. 1035.

Digitized by Google

‚confessio ejus in terra ut in coelo' darin, dass die ganze Schöpfung Gott lobt und verherrlicht. „Der Himmel ruft zu Gott: Du hast mich gemacht; die Erde ruft: Du hast mich gebildet. Wie rufen sie solches? Wenn sie betrachtet werden. Aus deiner Betrachtung, mit deiner Stimme (ex voce tua) rufen sie: Confessio ejus in terra et in coelo.“ [1]) Bei der privaten Verkündigung des Lobes Gottes aus seinen Werken durch jeden Einzelzelnen bleibt jedoch der Kirchenlehrer nicht stehen. Diese confessio sprechen auch die Bischöfe in der Kirche, [2]) denn sie ist das Dankgebet, das mit den Worten beginnt: „Gratias agamus Domino Deo nostro; sie ist ein Jubel-, Freuden-, Lob-, Dankopfer, das in dem Tabernakel Gottes, in der heiligen Kirche, dargebracht wird.“ [3]) Kurz, die confessio und gratiarum actio, welche Gott für und durch die Werke der Schöpfung preist und lobt, ist ein Theil des liturgischen Dankgebetes.

Der menschliche Geist betrachtet aber nicht blos die Massen der Samen, die Verschiedenheit der Pflanzen, die Menge der Thiere und alle Arten der Geschöpfe, die den Schöpfer preisen, [4]) sondern er dankt Gott noch viel mehr dafür, dass er die mit Sünden beladenen Menschen nicht gänzlich verliess, sondern seinen eingeborenen Sohn zu ihrer Rettung sandte. [5]) Auf diesen Gedanken kommt Augustinus in der Erklärung des Psalmverses: Et adjiciam super omnem laudem tuam (Ps. 70, 14) abermals zurück. „Ist noch etwas beizufügen? fragt er, Gott ist gelobt worden in allen seinen Werken, in seiner ganzen Creatur, in der ganzen Einrichtung der Dinge, in der Leitung und Regierung der Welt, in der Ordnung der Zeiten, in der Herrlichkeit des Himmels, in der Fruchtbarkeit der Erde, in dem Ueberfliessen des Meeres, in der Vortrefflichkeit der überall entstehenden Geschöpfe, in den Kindern der Menschen selbst, in der Gesetzgebung, in der Befreiung aus der Knechtschaft der Aegyptier und den übrigen Wunderwerken, noch nicht war er aber in dem gelobt worden, dass er das Fleisch zum ewigen Leben auferwecke. Das ist also das Lob, das durch die Auferstehung Christi beigefügt wurde. Er hat den

---

[1]) Ennar. in psl. 148. n. 15. p. 1157.

[2]) Tota multitudo audit confessionem nostram, sed non in omni multitudine laus Dei est. In illa enim omni multitudine, id est, in ecclesia, quae toto orbe terrarum diffusa est, palea est et fermentum. Ennar. in psl. 34. n 10. p. 321.

[3]) Immolamus hostiam jubilationis, immolamus hostiam laetitiae, hostiam gratulationis, hostiam gratiarum actionis, quae verbis explicari non potest. Immolamus autem ubi? In ipso tabernaculo ejus, in sancta ecclesia. Ennar. in psl. 26. serm. 2. n. 12. p. 163.

[4]) L. c. p. 163.

[5]) De civit. Dei l. 7. c. 30 u. 31. p. 243.

Digitized by Google

Menschen erschaffen, mit freiem Willen begabt, in das Paradies gesetzt, ihm das Gebot gegeben und auf dessen Uebertretung den Tod gesetzt. Nachdem dieser gesündigt, hat er ihn nicht verdammt, sondern erlöst und den Sünder gerechtfertigt. Darum heisst es: Adjiciam super omnem laudem tuam." [1])

In dieser Stelle gedenkt Augustinus des Dankgebetes nirgends. Sie steht jedoch mit dem Inhalte der confessio und gratiarum actio nicht nur in völligem Einklange, sondern ist eine Erweiterung desselben. Gibt sie aber eine genauere Beschreibung der confessio und gratiarum actio und bezeichnet der Bischof von Hippo mit diesen beiden Worten das Dankgebet, so erhalten wir durch sie eine ausführlichere Darstellung dieses Messgebetes. Diesen Schluss bekräftigt die Geschichte, sofern die obige Psalmerklärung mit dem Dankgebete der alten Liturgie gänzlich übereinstimmt. Selbst einzelne Züge sind von Bedeutung. Die Liturgie der apostolischen Constitutionen erzählt die Wunderwerke Gottes gleichfalls blos bis zur Befreiung aus Aegypten. [2]) Clemens R., Justin, Theophilus gehen von dem Preise Gottes des Schöpfers ebenso auf die Auferstehung über, [3]) wie dieses Augustinus in der citirten Psalmerklärung thut. Beschreiben nun die genannten Väter an den angegebenen Orten das Dankgebet, so ist dieses ein Indicium dafür, dass es auch Augustinus thut. Auf den Einwurf, Augustinus gedenke desselben plötzlichen Ueberganges von der Erzählung der Schöpfung und Regierung der Welt zu der Auferstehung in der Schrift De catechiz. rudibus, [4]) wie in der obigen Erklärung des Psalmes, und doch werde Niemand behaupten wollen, er spreche daselbst vom Dankgebete der Messe, so ist zu erwiedern: Er handelt hier allerdings zunächst nicht von dem Dankgebete, sondern von der Vorbereitungskatechese, welcher die apostolische Missionspredigt zu Grund lag. Nun ist aber diese Predigt und Katechese dem Wesen nach mit dem liturgischen Dankgebete identisch und blos durch die hymnenartige Form von ihr verschieden, [5]) also stehen die Worte De catech. rudibus unserer Auffassung der obigen Psalmerklärung nicht entgegen, sondern unterstützen sie. Nur das thut der Heilige in der

---

[1]) Ennar. in psl. 70. serm. 1. n. 15 p. 966.

[2]) Cf. Probst, Liturgie der ersten christl. Jahrhunderte. S. 269.

[3]) Probst, l. c. S. 49, 102, 119.

[4]) Inde jam exorienda narratio est ab eo quod fecit Deus omnia bona valde et perducenda usque ad praesentia tempora . . . Narratione finita spes resurrectionis intimanda est. De catech. rudib. n. 10 u. 11. Die Katechese führte die Erzählung bis auf „die gegenwärtige Zeit" fort, das Dankgebet blos bis zum Auszuge aus Aegypten.

[5]) Cf. Probst, Lehre und Gebet in den ersten drei Jahrhunderten. Seite 57.

Digitized by Google

Psalmerklärung mehr, dass er zeigt, man habe die Worte von der Auferstehung zum ewigen Leben nicht nur auf die Auferstehung im engeren Sinne, sondern auf die Erlösung und Heiligung im Allgemeinen zu beziehen. Selbstverständlich erhielt daher auch die Incarnation und das Leiden und Sterben Jesu in dem Dankgebete Ausdruck, und wenn sich das nachweisen lässt, ist es ein neuer Beweis für die richtige Deutung der obigen Psalmerklärung.

Das lässt sich aber nachweisen. „Denn kein heiligeres Lobopfer, als das im Dankgebete (in grat. actione), und Gott ist für nichts mehr zu danken, als für seine Gnade durch Jesus Christus. All' das kennen die Gläubigen in dem Opfer der Kirche, von dem alle übrigen Arten der früheren Opfer Schatten waren." [1]) Weil der Dank für die Gnade durch Christus den Dank für die Incarnation etc. nothwendig involvirt, so folgt schon daraus, dass dieser Geheimnisse in dem Dankgebete gedacht wurde. Augustinus bemerkt jedoch noch ausdrücklich, „in unseren Mysterien und Opfern werde dem Sohne die Menschwerdung zugeschrieben." [2]) Fulgentius wiederholt das nicht nur, sondern gibt noch näher an, „es sei eingangs des Dankgebetes (nach dem Dank für die Schöpfung und Regierung der Welt und vor der Consecration) geschehen." [3])

Ueber einen weiteren Bestandtheil des Dankgebetes, das Trisagion, enthalten die Schriften des Augustinus keine Angaben. Hingegen bedienen sich die afrikanischen Bischöfe in ihrem Glaubensbekenntnisse der Worte: „Sicut in mysteriis ore nostro dicimus, ita conscientia teneamus sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabbaoth." [4]) Ob diese Worte den vollständigen Hymnus bildeten oder ‚Dns. Pleni sunt coeli etc.' dazu gehörte, lässt sich dem Citate nicht entnehmen. Jedenfalls scheint das Hosanna etc. gefehlt zu haben, denn auch Vigilius spricht blos von dem Lobgesang der Seraphim. [5])

Wenn man alle angegebenen Momente zusammenfasst, so wurde in der Präfation Gott für die Schöpfung und Vorsehung gedankt, in den Werken der Schöpfung seine Macht und Güte, in der Führung der Menschen seine Gerechtigkeit und Barmherzig-

---

[1]) Contra advers. legis et proph. L. 1. n. 37. p. 682. e. t. 10.

[2]) Epist. 11. n. 2. p. 18.

[3]) Ideo in ipso sacrificio corporis Christi a gratiarum actione incipimus, ut Christum non dandum, sed datum nobis in veritate monstremus. Fulg. epist. 14. q. 5. n. 44. p. 432.

[4]) Victor Vit. de persecut. vand. l. 3. p. 48. Chiffe.

[5]) Ecclesiae autem Christi omnes ab oriente usque ad occidentem convenienter patrem a Seraphim laudari profitentur in ministeriorum relatione. Vig. Thaps. de trinit. l. 12. p. 319.

Digitized by Google

keit gepriesen und verherrlicht.[1]) Als der eigentlich christliche Dank wurde Lob und Preis für die Erlösung beigefügt, der darum wohl die letzte Stelle in der Präfation einnahm. Mit voller Gewissheit lässt sich allerdings nicht behaupten: das war die Gestalt der afrikanischen Präfation im 4. und 5. Jahrhundert; einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, dass dem so gewesen sei, gewährt aber das beigebrachte Material ohne Zweifel.

§. 76.

Fürbitten.

Dem vorausgegangenen Lobe pflegt die Anrufung zu folgen (invocatio sequi solet), in welcher der Bittsteller sein Verlangen vorträgt, wesswegen auch im Gebete des Herrn den Bitten ein sehr kurzes Lob: „Vater unser, der du bist in dem Himmel," vorangeht.[2]) Da Augustin unmittelbar nachher das Psalmwort „confitemini" durch ‚narrate omnia mirabilia ejus' und das „invocate" durch ‚laudamini in nomine sancto ejus' erklärt und jenes auf das mit dem Munde gesprochene ‚verbum bonum', dieses aber auf das ‚opus bonum' bezieht, demgemäss jedes gute Werk auf Gott zurückgeführt und er um desselben willen verherrlicht wird: so folgte auch in der Messe (sequi solet) dem Lob- und Dankgebete, der Präfation, ein Bittgebet, „in welchem der Bittsteller sein Verlangen vortrug."[3]) Es ist das derselbe Gedanke, den Ambrosius und der Verfasser der Schrift De sacramentis ausspricht. Beide beziehen aber das Lob auf die Präfation und die Bitten auf die ihr folgenden Fürbitten, und weil der Bischof von Hippo bemerkt, die Aufeinanderfolge der verschiedenen Messtheile sei beinahe in allen Kirchen dieselbe, so glauben wir, er lehre dieselbe Reihenfolge wie Ambrosius.

---

[1]) Das ist die Auffassung der alten Liturgie. Probst, Liturgie der ersten Jahrhunderte. S. 103. Quis quaeso, ista facit, nisi cui misericordiam et judicium cantat ecclesia, sagt Fulgent. de incarnatione. n. 30. p. 591. Der Herausgeber fügt in Paranthese bei: Psalm 100. 1. Nach meinem Ermessen hat der Bischof v. Ruspe das Dankgebet im Auge.

[2]) Enarr. in psl. 104. n. 1. p. 496.

[3]) Die Frage, ob die Fürbitten vor oder nach der Consecration gesprochen wurden, ist nicht leicht zu beantworten, und wir gerathen durch die obige Ausführung theilweise in Widerspruch mit unserer Beschreibung der afrikanischen Liturgie in den ersten drei Jahrhunderten, in welchen wir die Fürbitten nach der Consecration einreihten. Die Aeusserungen des h. Augustin bestimmen uns jedoch zu der Annahme, sie haben vor der Consecration stattgefunden.

Digitized by Google

Augustin zeigt dieses jedoch noch deutlicher. Die προσευχαί des Apostels übersetzt er mit orationes, an welchen er drei Unterarten unterscheidet: die Gebete bei der benedictio, bei der sanctificatio und der distributio. [1]) Den Mittelpunkt bilden die Gebete bei der sanctificatio oder Consecration, in welcher sich das Opfer, votum, vollzieht. Unter benedictio sind darum die dem votum vorangehenden Vorbereitungsgebete, die orationes ad votum (προσευχαί), zu verstehen. „Εὐχή, sagt er, wird in der Schrift gewöhnlich durch votum bezeichnet, wesswegen προσευχή das ad votum, πρὸς εὐχήν, verrichtete Gebet ist. Gelobt (voventur) wird aber Alles, was Gott dargebracht wird, hauptsächlich das Opfer des Altares, welches Geheimniss unser höchstes Gelübde verkündiget, demgemäss wir geloben, dass wir in Christus, in dem Verbande des Leibes Christi, bleiben werden. Das Sakrament, d. h. das sichtbare Zeichen dieser Verbindung mit dem Leibe Christi, ist das Eine Brod, das Zeichen, dass wir Viele Ein Leib sind. Desswegen glaube ich, der Apostel bezeichne die Vorbereitung zu dieser Heiligung mit προσευχαί, was so viel ist, als orationes ad votum." [2])

Das votum oder Opfer ist demnach in erster Linie die Eucharistie (der Jesus eigenthümliche Leib), in zweiter sind es die Gläubigen (der mystische Leib Jesu), und der Act, in welchem es Gott dargebracht wird, ist die Heiligung, Consecration. Weil aber die Heiligung oder das Opfer ein doppeltes ist, das der Eucharistie und das der Gläubigen, so ist auch das Vorbereitungsgebet auf dasselbe ein zweifaches, obwohl Augustin es mit dem Einen Worte benedictio bezeichnet. Die Heiligung von Brod und Wein wird vorbereitet durch das Lobgebet der Präfation, die Heiligung der Gläubigen durch die Fürbitten.

Da ferner das votum das Opfer ist, müssen die orationes ad votum den Charakter von Opfergebeten an sich tragen, [3]) und da nicht nur der Einzelne, sondern die ganze Kirche als universelles Opfer durch den Hohenpriester in dem Opfer der Christen (Messopfer) dargebracht wird, [4]) muss auch ein Opfergebet für die ganze Kirche verrichtet worden sein. Optatus von Mileve, der gegen die Donatisten die Einheit der Kirche aus den Gebeten des täglichen Opfers nachweist, bestätiget dieses. „Sie können

---

[1]) Cf. S. 279.

[2]) Ideo in hujus sanctificationis praeparatione existimo apostolum jusisse propric fieri προσευχάς, id est orationes, vel (ut nonnulli minus perite interpretati sunt) adorationes (statt ad orationes) hoc est enim ad votum, quod usitatius in scripturis nuncupatur εὐχή. Epist. 149. n. 16. p. 663.

[3]) Dass Augustinus die Präfation ein Lobopfer, ja das Lobopfer nennt, zeigt S. 287. Note 3.

[4]) De civit. Dei l. 10. c. 6. p. 319.

Digitized by Google

doch, sagt er, jenes Gesetzmässige (legitimum) in dem Geheimnisse der Sacramente nicht übergehen, dem gemäss Gott für die Eine Kirche geopfert wird. In ihrem Munde sei es aber eine Lüge, offerre Deo pro una ecclesia, quae sit in toto terrarum orbe diffusa." [1])

In der afrikanischen Liturgie sprach man also in den Fürbitten vor der Consecration: „offerimus Deo pro una ecclesia in toto etc." Und weil Jesus durch die Worte Joh. 17, 11. 20 ff. gezeigt hat, dass wir vorzüglich zur Zeit des Opfers um Einheit beten sollen, da er als Hoherpriester so betete, [2]) so wird das: ‚quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum' (Missal. rom.) auch nicht gefehlt haben. Da sodann die alten Liturgien dem Opfergebete für die Gläubigen im Einzelnen das für die ganze Kirche voranstellen, wird dieses auch in den Kirchen Afrika's der Fall gewesen sein.

Zu dem Gottesstaate gehören jedoch nicht nur die Erdenpilger, sondern auch jene im Himmel, welche den Pilgern auf Erden zu Hilfe kommen. [3]) Auch ihrer, besonders der Martyrer und gestorbenen Sanctimonialen, [4]) gedachte man am Altare Christi im Gebete an einem ausgezeichneten Orte. So wenig man aber ihnen das Opfer darbrachte, denn kein Priester sagt: ‚offero tibi, Petre', [5]) so wenig verrichtet man Fürbitten für sie. Die Kirche empfahl sich vielmehr ihrem Gebete und rief ihre Fürsprache an, [6]) „dass wir in ihre Fussstapfen treten." [7])

Demzufolge wurden am Altare (Messe) von dem Celebrans die Martyrer und Apostel erwähnt, denn unter Petrus ist der Apostel zu verstehen. Ferner ist der locus melior der Liturgie der Canon, wesswegen die Erwähnung in ihm vorkam. [8]) Da

---

[1]) Optat. de schis. Don. l. 2. n. 12. p. 35. Um Wiederholungen zu vermeiden, bitten wir das S. 280 über die Commemoration der apostolischen Kirchen Gesagte nachzulesen.

[2]) Fulgent. fragm. 28. p. 790 c.

[3]) De civit. Dei l. 10. c. 7. p. 319.

[4]) Perhibet praeclarissimum testimonium ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est, quo loco martyres et quo defunctae sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur. De s. virginitate c. 45. n. 46. p. 790. t. XI.

[5]) Habent honorabilem locum martyres sancti. Advertite: In recitatione ad altare Christi loco meliore recitantur, non tamen pro Christo adorantur. Quando audistis dici . . . ab aliquo presbytero . . . . offero tibi, Petre? Serm. 173. n 7. p. 1108.

[6]) Scitis quo loco martyres recitentur? Non pro illis orat ecclesia. Nam merito pro aliis defunctis dormientibus orat ecclesia, pro martyribus non orat, sed eorum potius orationibus se commendat. Serm. 184. n. 5. p. 1143.

[7]) In Joann. evangel. tr. 84. n. 1. p. 938.

[8]) Unde, quod norunt fideles, distincti a defunctis loco suo martyres

Digitized by Google

aber zwischen Trisagion und Consecration für die Kirche gebetet wurde, geschah die Erwähnung der Martyrer etc. als der vorzüglichsten Kinder derselben gleichfalls an diesem Orte. Andererseits wurde für die streitende Kirche geopfert und gebetet, während die triumphirende Kirche, Apostel, Martyrer etc., weder das Gebet noch Opfer nöthig haben.[1]) Das Gedächtniss oder die Recitatien derselben, wie es Augustin bezeichnend nennt, war darum weder ein Opfer- noch ein Fürbittengebet und gehörte insofern auch nicht zu den Opfer- und Fürbittengebeten des Canons, sondern sie wurden blos innerhalb des Canons (infra actionem) commemorirt. Die Bezeichnung ‚infra actionem' gehört zwar dem römischen Missale an; da aber Augustin die Consecration auch acta (actio), Handlung katexochen, die Opferhandlung, nennt,[2]) so darf sie für ein Gebet gewählt werden, das nach diesem Kirchenlehrer in dem Canon verrichtet wurde, im eigentlichen Sinne aber nicht zu demselben gehörte.

§. 77.

Consecration und Opfer.

Die Benedictio (Präfation und Fürbitten) ist die Vorbereitung auf die sanctificatio, in welcher das durch das Wort Gottes geheiligte Brod der Leib Christi, der durch das Wort Gottes geheiligte Kelch das Blut Christi wird, das er für uns vergossen hat zur Vergebung der Sünden.[3]) Bereits in diesen Worten liegt, dass sich die sanctificatio durch die Worte Christi bei der Einsetzung der Eucharistie vollzog. Da sie jedoch, wie später gezeigt wird, auch ein Opfer ist, so drückt Augustinus dieses noch viel deutlicher dadurch aus, dass er sagt, dieses Opfer geschehe nach dem Ritus, nach welchem Gott im Neuen Testamente

---

recitantur. Serm. 297. p. 1204 d. Die Worte ‚martyr. recit.' zeigen, dass nicht nur etwa der Martyrer im Allgemeinen gedacht, sondern dass ihre Namen genannt wurden.

[1]) Aug. serm. 172. n. 2. p. 827.

[2]) Die Wandlung nennt Augustinus auch acta und quae aguntur in precibus sanctis, was in der gallicanischen und römischen Messe gewöhnlich actio heisst . . . Er sagt: apud acta Dei respondetis: sic sit . . . . quae aguntur in precibus sanctis, ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi. Mone, lateinische und griechische Messen. S. 95.

[3]) Panis ille, quem videris in altari, sanctificatus per verbum Dei corpus Christi, calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei sanguis est Christi. Per ista voluit Dominus Christus commendare corpus et sanguinem suum, quem pro nobis fudit in remissionem peccatorum. Aug. serm. 227. n. 1. p. 973.

Digitized by Google

ihm zu opfern vorgeschrieben habe, wesswegen sie zu jenem Cultus gehöre, der Latreia genannt werde und Gott allein gebühre. [1]) Einen Commentar hierzu gibt endlich noch der Bischof von Ruspe. „Beachte, schreibt er, was bei der Darbringung des Opfers geschieht, damit du daraus ersiehst, warum daselbst die Ankunft des h. Geistes erbeten wird. Bei Darbringung des Opfers wird nämlich das vollzogen, was unser Erlöser selbst nach dem Zeugnisse des Apostels vorgeschrieben hat. Der Herr Jesus in der Nacht etc. (I Cor. 11, 23. 26). Darum wird also das Opfer dargebracht, damit der Tod des Herrn verkündiget werde und das Gedächtniss dessen geschehe, der für uns sein Leben hingegeben hat. Er sagt ja selbst, Niemand hat eine grössere Liebe, als dass Jemand sein Leben für seine Freunde hingibt. Weil also Christus aus Liebe zu uns gestorben ist, begehen wir zur Zeit des Opfers das Gedächtniss seines Todes und bitten, dass uns die Liebe durch die Ankunft des h. Geistes ertheilt werde." [2])

Die sanctificatio bestand demnach in der Wiederholung des eucharistischen Einsetzungsactes, der einerseits ein Opferact war, andererseits eine Handlung (actio), durch welche Brod und Wein der Leib und das Blut Christi wurde. [3]) Die Consecrationsworte wurden laut gesprochen und vom Volke mit ‚Amen' beantwortet. [4]) Wenn ferner das Kreuz über Taufwasser, Chrisam und eucharistische Elemente gemacht wurde, [5]) so ist allerdings möglich, dass eine solche Bezeichnung nach der Consecration geschah; zuerst wird man aber an die Consecrationsformel denken müssen, weil im Matthäusevangelium, wie in den alten Liturgien, in derselben das Wort benedixit vorkommt.

2. Sicher, sagt Augustin, gibt es keinen Menschen, welcher zu sagen wagt, das Opfer gebühre nicht ausschliesslich Gott, eine Art der Gottesverehrung, die schon Kain und Abel übten. [6]) Ob-

---

[1]) Longe quippe minoris peccati est, ebrium redire a martyribus, quam vel jejunum sacrificare martyribus. Sacrificare martyribus dixi, non dixi sacrificare Deo in memoriis martyrum, quod frequentissime facimus, illo dumtaxat ritu, quo sibi sacrificari novi testamenti manifestatione praecepit; quod pertinet ad illum cultum, quae latria dicitur et uni Deo debetur. Aug. contr. Faust. l. 20. c. 21. p 417 c. t. 10.

[2]) Fulgent. frag. 28. p. 789.

[3]) Hoc quod videtis in mensa domini, panis est et vinum, sed iste panis et hoc vinum accedente verbo fit corpus et sanguis verbi. Aug serm. 6. n. 1. ed. Denis. t. 18. p. 1044. Noch deutlicher lehrt dieses der ganze dritte Sermo.

[4]) Apud acta Dei respondetis: sic sit. — Quae aguntur in precibus sanctis, ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi et fiat sacramentum, ad hoc dicitis: amen. Aug. serm. 6. n. 3. p. 1045 u. 1046.

[5]) Aug. in evang. Joan. tr. 118. n. 5. p. 1057 b.

[6]) De civit. Dei l. 10. c. 4. p. 316.

Digitized by Google

wohl aber das Opfer oder die Hingabe des Herzens an Gott das Erste ist, so gebühren ihm doch auch sichtbare Opfer, weil sie Zeichen der unsichtbaren sind, wie die tönenden Worte Zeichen der Sachen. Wie wir beim Gebet und Lob das durch die Stimme ausdrücken, was wir im Herzen opfern, so bringen wir Gott durch das sichtbare Opfer das unsichtbare unseres eigenen Ichs dar. [1]) Das ist der Grund, warum sich die alttestamentlichen Opfergesetze, laut Matth. 22, 40, auf die Liebe Gottes und des Nächsten beziehen. [2]) Ein wahres Opfer ist demnach ein jedes Werk, das vollbracht wird, um in heiliger Gemeinschaft Gott anzuhangen. Denn das Opfer ist eine res divina, und ein an den Menschen geübtes Werk der Barmherzigkeit ist kein Opfer, wenn es nicht um Gottes willen geschieht. Der im Namen Gottes geweihte und Gott geheiligte Mensch ist hingegen, sofern er der Welt stirbt, um Gott zu leben, ein Opfer. [3])

Der Mensch kann sich jedoch Gott nur dann opfern, wenn er nach erfolgter Reinigung von Sünden mit Gott versöhnt ist, eine Reinigung, die durch göttliche Erbarmung, durch Christi Gnade geschieht, der darum Mensch geworden ist, um als Priester und Opfer Nachlassung der Sünden zu bewirken. [4]) Das ist die Vermittelung, durch welche den Gefallenen die Hand gereicht wurde, die es ihnen ermöglichet, Gott anzuhangen. [5]) Denn in Christus haben die Menschen die erbarmungsreichste Reinigung sowohl des Herzens als des Geistes, wie des Leibes. Darum hat er nämlich den ganzen Menschen angenommen, um das Ganze, woraus der Mensch besteht, von der Sünde zu heilen, um als Mensch, für uns Priester und Opfer geworden, auch uns Gott darzubringen. [6]) Weil aber Christus die menschliche Natur angenommen und Gott geopfert hat, folgt in der That, dass die ganze Kirche, als ein universelles Opfer, Gott durch den Hohenpriester dargebracht wird, welcher sich selbst in seinen Leiden, in seiner Knechtsgestalt dargebracht hat, damit wir der Leib eines so erhabenen Hauptes würden. Denn die Knechtsgestalt hat er dargebracht und in der Knechtsgestalt ist er dargebracht worden, weil er in dieser Mittler, in dieser Priester, in dieser Opfer ist. Das ist aber das Opfer der Christen: Viele Ein Leib in Christus. Das feiert die Kirche in dem den Gläubigen bekannten Altarssacramente, in welchem ihr gezeigt wird, sie bringe sich in

---

[1]) L. c. c. 19. p. 334.
[2]) L. c. c. 5. p. 316 u. 318.
[3]) L. c. c. 6. p. 318.
[4]) L. c c. 22. p. 337.
[5]) L. c. c. 24. p. 339; c. 25. p. 341.
[6]) L. c. c. 27. p. 345 e; c. 31. p. 351.

Digitized by Google

dem, was sie darbringt (Fleisch und Blut Christi), selbst dar.[1]) Das ist das wahre Opfer, das, vor der Ankunft Jesu durch die Aehnlichkeit von Opfern verheissen, in dem Leiden Christi wirklich dargebracht und nach der Auffahrt Christi durch das Sacrament des Gedächtnisses gefeiert wird.[2]) Die Gläubigen feiern nämlich das Gedächtniss des Kreuzesopfers durch die heilige Darbringung (sacrosancta oblatione) und den Genuss des Fleisches und Blutes Christi.[3]) Obwohl darum Christus einmal und durch sich selbst geopfert wurde, wird er doch im Sacramente täglich für die Völker geopfert und der lügt in der That nicht, welcher, gefragt, antwortet, Christus werde geopfert.[4])

Nach Augustinus' Lehre hat Christus die von ihm angenommene menschliche Natur am Kreuze Gott aufgeopfert; was aber am Kreuze geschehen ist, setzt sich in dem eucharistischen Opfer fort, denn sein Fleisch und Blut, seine mit der Gottheit vereinigte Menschheit ist im Sakramente gegenwärtig und wird in demselben Gott dargebracht. Weil aber die von ihm angenommene menschliche Natur die von ihm geheiligte Menschheit ist, bringt Christus mit seinem Fleische und Blute zugleich diese Menschheit oder die Kirche sammt ihren einzelnen Gliedern dar. Weil ferner in der Eucharistie nicht nur Christus sein Fleisch und Blut opfert, sondern auch die Kirche dieses Opfer darbringt und weil dieses Fleisch und Blut zugleich die erlöste Menschheit ist, opfert sich in diesem Sacramente die Kirche auch selbst auf.

Der Begriff des eucharistischen Opfers setzt sich demnach bei Augustin aus zwei Momenten zusammen. In ihm opfert sich Christus für die Menschen Gott auf und in ihm opfern sich die Gläubigen in und mit Christus Gott auf. Das erste Moment ist

---

[1]) L. c. c. 6. p. 319.

[2]) Ac, fährt der Heilige unmittelbar darauf fort, per hoc tantum interest inter sacrificia paganorum et hebraeorum, quantum inter imitationem errantem et praefigurationem praenuntiantem. Contr. Faustum l. 20. c. 21. p. 417 e. Die Eucharistie ist also wahrhaft ein Opfer, so sicher die der Heiden und Juden Opfer waren.

[3]) L. c. c. 18. p. 414. Denselben Gedanken spricht Fulgentius aus. In illis carnalibus victimis, significatio fuit carnis Christi . . . . et sanguinis . . . . in isto autem sacrificio, gratiarum actio et commemoratio est carnis Christi, quam pro nobis obtulit, et sanguinis, quem pro nobis idem Deus effudit. Fulgent. de fide c. 19. (reg. 16) p. 699.

[4]) Nonne semel immolatus est Christus in se ipso, et tamen in sacramento non solum per omnes paschae solemnitates sed omni die populis immolatur, nec utique mentitur qui interrogatus eum responderit immolari? Si enim sacramenta quandam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent. Aug. epist. 98 ad Bonif. n. 9. p 351.

Digitized by Google

Voraussetzung und Unterlage des Selbstopfers der Kirche und der Gläubigen, denn ohne das Opfer Christi für sie gibt es kein Selbstopfer der Menschen;[1]) nicht nur weil ihre Reinigung und Heiligung durch das Opfer Christi bedingt ist, sondern auch, weil sie überhaupt nur als Glieder des Leibes Christi Gott dargebracht werden können. Am deutlichsten geht dies aus der Feier des Messopfers für die Verstorbenen hervor, das nur für die dargebracht werden kann, welche in der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi abgeschieden sind. Beide Momente stehen daher in der innigsten Wechselwirkung: Christus opfert die Kirche und mit ihr sein eigenes Fleisch und Blut, und die Kirche opfert das Fleisch und Blut Christi und mit ihm sich selbst.[2])

Das Opfer der Eucharistie, das sich nach Obigem in der Consecration vollzieht, erhält jedoch in der Liturgie noch einen weitern Ausdruck. Augustin sagt nicht nur wiederholt, in der Messe werde der Leib und das Blut Christi aufgeopfert, sondern er fragt auch: „Wann habt ihr je gehört, dass von mir oder einem Andern gesagt worden wäre: Offero tibi sancte Theogonis, aut offero tibi Petre?“[3]) Diese Frage setzt eine Oration voraus, in welcher der Celebrans die Eucharistie Gott aufopferte. In dem römischen Missale steht das diesem entsprechende Gebet nach der Consecration: „Offerimus praeclarae majestati tuae . . . panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.“ Aehnlich mag die afrikanische Liturgie gelautet haben. Fulgentius redet unzweideutig davon, obwohl das Opfergebet an den Vater gerichtet sei, bringe es die Kirche dennoch suppliciter der Trinität dar.[4]) An den Vater werde es aber durch den Sohn oder Engel gerichtet, denn mit dem Namen des Engels bezeichne die h. Schrift häufig den Sohn.[5]) „Per ipsum enim qui pro nobis

---

[1]) Nec tamen hostia a nobis offerri potuisset, si Christus pro nobis factus hostia non fuisset, in quo ipsa natura nostri generis vera est hostia salutaris. Fulgentius Rusp. epist. 14. q. 4. n. 37. p. 425.

[2]) Unter den Protestanten wird Bindemann (der h. Augustinus III. 2. S. 830) dem Opferbegriffe des h. Augustinus am meisten gerecht. Katholischer Seits enthält die Darstellung des Messopfers in der Symbolik von Möhler eine herrliche Ausführung der Gedanken des h. Augustinus.

[3]) Serm. 273. n. 7. p. 1108.

[4]) Unum sacrificium patri et filio et spiritui s. suppliciter immolamus. Fulg. fragm. 34. p. 812 a. Vigilius v. Taps. aber bemerkt: Sacrificium itaque quod a Christianis sacris altaribus admovetur, non solum Deo patri, sed etiam filio communi devotione offertur, quoniam nec patri sine filio offerri (potest), neque a filio sine patre sanciri. Vigil. c. Varimadum, l. 1. c. 51. p. 410.

[5]) Cum angeli nomine magis inveniatur scriptura sancta filium nuncupare. Fulg. fragm. 3. p. 754 d. Angelum tamen dici spiritum s. puto te reperire non posse. L. c. p. 753 d.

Digitized by Google

hostia dignatus est fieri, potest in conspectu Dei nostra hostia acceptabilis inveniri.“ [1]) Schenkt man diesen Worten Aufmerksamkeit, so deuten sie ein Gebet an, das mit dem Opfergebete des römischen Missale [2]) auffallende Aehnlichkeit hatte.

§. 78.

Epiklese und Opfergebete für Lebende und Verstorbene.

Die Vorbereitung auf die sanctificatio war, wie wir hörten, S. 291. §. 76, eine doppelte, weil sie selbst eine zweifache ist, die Heiligung des eucharistischen und die des mystischen Leibes Christi. Die Heiligung des ersten geschah durch die Consecration (Wandlung und Opfer), die letzte muss dem conform gleichfalls eine Heiligung erfahren haben. In der afrikanischen Messe sind desshalb nach der Consecration Gebete zu postuliren, welche um die Heiligung und Aufopferung der Gläubigen bitten. Diese Gebete sind die Epiklese und Opfergebete für die Lebenden und Verstorbenen.

Ueber die Epiklese beobachtet Augustinus Schweigen oder er gibt nur sehr schwache Andeutungen. [3]) Optatus von Mileve fragt hingegen, „was gibt es mehr Sacrilegisches, als die Altäre Gottes zerstören, welche die Gebete (vota) des Volkes und die Glieder Christi trugen, an welchen der allmächtige Gott angerufen, an welchen der h. Geist angefleht herabstieg (quo postulatus descenderit spiritus s.), an welchen Viele das Unterpfand des Heiles, das Schutzmittel des Glaubens, die Hoffnung der Auferstehung empfingen.“ [4]) Optatus redet nicht von der Kirche, in welcher der h. Geist über die Gläubigen herabgefleht wurde, sondern von dem Altare, auf den er herunter kam. Sodann hat die Stelle unverkennbar die am Altare gefeierte Messe im Auge, denn wenn die ersten Worte das Gebet der Gläubigen erwähnen, so die letzteren die Communion. Dieser Zusammenhang nöthiget aber, die betreffenden Worte auf die Epiklese su beziehen.

Dass diese Auslegung der Wirklichkeit entspricht, zeigt Fulgentius. „Wann, fragt er, wird die Ankunft des h. Geistes angemessener angerufen, als da dieses die Kirche thut, um das Opfer des

---

[1]) Fulg. epist. 14. q. 4. n. 36. p. 424. c.

[2]) Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube haec perferri per manus sancti angeli tui in conspectu divinae majestatis tuae.

[3]) De trinit. l. 3. c. 4. n. 10; de baptis. l. 5. c. 10. n. 25. cf. Hoppe, die Epiklesis. S. 40.

[4]) Optat. de schis. Donat. l. 6. n. 1. p. 91.

Digitized by Google

Leibes Christi zu consecriren? [1]) Denn wie durch den h. Geist das Haupt des Leibes, Christus, geboren (natum est) und der Leib selbst, oder die Kirche, wiedergeboren wurde, so verharren durch den h. Geist alle Glieder des Leibes in Verbindung und Einheit mit demselben. Weil aber, laut (Cor. 10, 16), dieses Verharren in der Einheit des Leibes durch die Eucharistie geschieht, wird bei ihrer Vollziehung der h. Geist angerufen." [2])

Aus dieser Anrufung folgerten Einige, der h. Geist sei nicht überall gegenwärtig, sondern werde, wie ein Engel oder Diener, von einem Orte zum andern gesendet, [3]) während Andere glaubten, er komme in Person, um das Opfer zu heiligen, gleich als ob der Sohn das Opfer seines Leibes nicht hätte heiligen können. [4]) Fulgentius bestreitet diese Ansichten als irrig und gibt dabei Wesen und Zweck der Epiklese an. „Nicht in Person, sagt er, komme der h. Geist herab, [5]) sondern seine Gnadengaben werden mitgetheilt, und nicht das Opfer des (eucharistischen) Leibes Christi heilige er in seiner Herabkunft, sondern das Opfer des mystischen Leibes, indem er den Gläubigen die Gnade der Liebe und Eintracht verleihe und vermehre, damit sie das in Wahrheit seien, was sie im Opfer mystisch celebriren. [6]) Sancti spiritus ad sanctificandum totius ecclesiae sacrificium postulatur adventus." [7])

Verbindet man diese Aeusserungen mit einander, so wurde in einer nach der Consecration verrichteten Oration Gott der Vater gebeten, er möchte den h. Geist herabsenden (spiritum s. mittere), um das Opfer zu heiligen (ad sanctificandum oder consecrandum sacrificium). Diese Worte müssen aber eine Fassung gehabt haben, welche die oben angegebenen Deutungen zuliessen, so dass sie etwa der Epiklese der clementinischen Liturgie glichen.

Der aus dem Organismus der afrikanischen Messe gezogene Schluss, der Heiligung des eucharistischen Leibes Christi sei eine solche des mystischen oder der Kirche gefolgt, die sich zum Theil in der Epiklese vollzog, ist durch die angeführten Citate verificirt. Blos das bleibt zweifelhaft, ob die Epiklese das einzige Ge-

---

[1]) Ad consecrandum sacrificium corporis Christi. Fulg. ad Monim. l. 2. c. 10. p. 188.

[2]) L. c. c. 11. p. 190.

[3]) Fulg. fragm. p. 788 b.

[4]) Ad sanctificandum oblationis nostrae munus s. spiritus tantum missio postulatur, quasi vero . . . ipse filius sanctificare nequeat sacrificium corporis sui, quod offerimus nos. Fulg. ad Monim. l. c. c. 6. p. 184. l.

[5]) In missione vel adventu spiritus s. nullus localis illius accipiendus est motus, sed nostrae credendus est sanctificationis effectus. l. c. p. 185 c.

[6]) Fulg. fragm. 28. p. 790 a u. 791 a.

[7]) Fulg. ad Monim. c. 9. p. 187 c.

Digitized by Google

bet dieser Art oder noch ein weiteres vorhanden war, in welchem die lebendigen Gläubigen Gott aufgeopfert wurden, denn für die Verstorbenen verrichtete man sicher ein solches. Augustinus bemerkt, „wenn auch in den Büchern der Machabäer nicht geschrieben wäre, dass für die Verstorbenen ein Opfer dargebracht würde, so ist das Ansehen der ganzen Kirche, welches in dieser Gewohnheit klar vorliegt, von keiner geringen Bedeutung. In den Gebeten, welche der Priester am Altare an Gott richtet, hat auch die Empfehlung der Verstorbenen ihren Platz.“ [1]) Zweifellos wird nämlich durch die Gebete der h. Kirche das heilsame Opfer und die Almosen, welche wir für die Seelen der Verstorbenen darbringen, denselben geholfen, so dass Gott mit ihnen barmherziger verfährt, als ihre Sünden verdient haben. Denn es ist von den Vätern überliefert und wird von der ganzen Kirche beobachtet, „ut pro eis, qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur ac pro illis quoque id offerri commemoretur. Cum vero eorum commendandorum causa opera misericordiae celebrantur, quis eis dubitet suffragari, pro quibus orationes Deo non inaniter allegantur. Es ist also durchaus nicht zu beanstanden, dass sie den Verstorbenen nützen, wenn sie vor dem Tode so lebten, dass sie ihnen nützlich sein können. Für die ohne den in Liebe thätigen Glauben und seine Sacramente Abgeschiedenen werden hingegen solche Pflichten der Pietät umsonst geübt. [2]) Der Leib Christi wurde blos für die Glieder Christi und darum weder für ungetauft gestorbene Kinder, [3]) noch für verstorbene Ungläubige und getaufte Verdammte dargebracht. Da man aber das Loos der verstorbenen Gläubigen im Jenseits nicht kennt, opfert man für sie Alle. [4]) Für die sehr Guten werden Opfer und Gebet eine Danksagung, für die nicht sehr Schlechten ein Sühnungsopfer (propitiationes), für die sehr schlechten Verstorbenen sind sie zwar kein Hilfsmittel, aber doch ein Trost für die Lebenden. [5]) Kurz, die Kirche betet für alle in der christlichen und katholischen Gemeinschaft Gestorbenen mit Verschweigung ihrer Namen in einer allgemeinen Commemoration, damit jenen, welche weder Eltern, noch Kinder, noch irgend welche Bekannte und Verwandte haben, dieses von der Einen frommen Mutter zu Theil wird.“ [6])

Das steht demnach fest, für die verstorbenen Katholiken wurde gebetet und geopfert. Dieses Gebet bestand einerseits in

---

[1]) Aug. de cura gerenda pro mortuis. c. 3. p. 1860.
[2]) Aug. serm. 172. n. 2. p. 827.
[3]) Aug. de anima et ejus origine. l. 1. n. 10. p. 425. t. 13.
[4]) Aug. de civit. Dei l. 31. c. 24. p. 842.
[5]) Aug. de octo Dulcitii quaestion. q. 2. n. 4. p. 475. t. 11.
[6]) De cura gerend. n. 6. p. 1860.

Digitized by Google

einer allgemeinen Commemoration für alle gestorbenen Gläubigen ohne Namensnennung, andererseits in einer speciellen Commemoration, in der der Name des Betreffenden erwähnt wurde. Mit der Commemoration oder dem Memento war sodann eine an Gott gerichtete Bitte verbunden, er möge ihnen barmherzig sein, und zugleich ausdrücklich gesagt, dass das Opfer für sie dargebracht werde.

Die letzten Worte zeigen zugleich an, an welchem Orte der Messe für die Verstorbenen gebetet wurde. Die Fürbitten vor der Consecration waren Gebete, welche die Gläubigen vorbereiteten, „dass sie in dem Verbande des Leibes Christi blieben.“ [1]) Unter sie konnten darum die Orationen für die Verstorbenen nicht aufgenommen sein, sondern man brachte das Opfer einfach für sie dar und dieses geschah nach der Consecration. Das ist also der Ort, an welchem sie bei dem Opfer selbst commemorirt werden. Durch das wiederholte commemorare bestimmt jedoch Augustinus die Zeit oder den Ort noch genauer. Sie werden nicht nur bei dem Opfer selbst commemorirt, sondern näherhin in dem Gebete, in welchem das Opfer dargebracht und gesagt wird, dass man es auch für sie darbringe. Das Opfer kann aber erst nach der Consecration durch ein eigenes Gebet dargebracht werden. Nach dem Bischofe von Hippo werden auch die Verstorbenen, wie die Martyrer, am Altare d. h. im Dankgebet (Canon), commemorirt, aber nicht mit, sondern getrennt von einander. [2]) Die Commemoration der Martyrer vor der Consecration fordert desshalb die der Verstorbenen nach derselben.

§. 79.

Brodbrechung, Vater unser und Friedenskuss.

Gemäss den Worten: „Die orationes (*προσευχαί*) sind die Gebete, welche man verrichtet, da benedicirt, geheiliget und zum Austheilen gebrochen wird, die beinahe alle Kirchen mit dem Vater unser schliessen,“ [3]) — kam nach der Heiligung ein eigener, mit einem Gebet verbundener Act vor, in welchem von den dargebrachten Broden die Partikeln zur Vertheilung an die einzelnen Gläubigen abgebrochen wurden. [4]) Einen weiteren Zweck hatte diese Handlung nicht.

---

[1]) Aug. epist. 149. n. 16. cf. S. 291. Note 2.

[2]) Unde, quod norunt fideles, distincti a defunctis loco suo martyres recitantur. Serm. 297. n. 3. p. 1204 d.

[3]) Cf. S. 285. Note 4.

[4]) Aug. epist. 36. n. 28. p. 106.

Digitized by Google

Ueber den Inhalt eines die Brodbrechung begleitenden oder ihr folgenden Gebetes ist nichts bekannt. Doch muss nach den obigen Worten des Augustinus ein solches stattgefunden haben. Da ferner die Proseuche in drei Unterabtheilungen zerfällt, die Gebete bei der Benediction, der Heiligung und der Brodbrechung, so wird man annehmen müssen, dieser Gebetscyclus habe mit der in der afrikanischen Kirche üblichen Formel [1]) geschlossen. Zur Bestätigung dessen dient Folgendes. Augustinus sagt: „durch das hinzukommende Wort wird Brod und Wein Leib und Blut Christi. Nimm das Wort hinweg, es ist Brod und Wein, füge es bei, und es wird ein Sacrament. Zu diesem saget ihr Amen. Dann wird das Vater unser gebetet.“ [2]) Der erste Theil des Citates gibt zu verstehen, das Amen sei bei der Consecration gesprochen worden, und dass das geschehen sei, wird durchaus nicht bestritten. Der letzte Satz des Citates zeigt, dass es kurz oder unmittelbar vor dem Vater unser recitirt wurde. Das Volk respondirte darum auf diese Weise wiederholt: bei der Consecration und am Schlusse jener Gebete, welche die Heiligung oder die Brodbrechung beendigten. Ob nun diese in allen Liturgien vorkommende, mit Lob und Preis des Vaters und Sohnes verbundene Schlussformel sich an die Gebete für die Verstorbenen anreihte und dadurch das eigentliche Dankgebet (den Canon) abschloss, oder ob dieses erst bei dem Gebete der Brodbrechung geschah, muss dahin gestellt bleiben. Jedenfalls gehört unter dieser Voraussetzung das Vater unser nicht zu dem Canon, [3]) obwohl es Augustin als den Schluss der Proseuche fasst.

Der Priester sprach das Vater unser allein, denn täglich hören es die Gläubigen am Altare Gottes beten. [4]) Bei der Bitte: ‚Vergib uns unsere Schulden etc.‘, schlugen die am Altare stehenden Priester und die Gläubigen an die Brust. [5]) Weil ferner die Verrichtung dieses Gebetes nach Optatus nicht unterlassen werden durfte [6]) und Augustinus bemerkt: „Audemus quotidie dicere: adveniat regnum tuum,“ [7]), kam wahrscheinlich die Formel der

---

[1]) Cf. S. 281. Note 6.

[2]) Serm. 6. n. 3. p. 1046. ed. Denis. t. 18.

[3]) Augustinus selbst fasst es auch nicht als Opfergebet, sondern als Vorbereitungsgebet auf die Communion. Propter ipsa peccata humana et tolerabilia et tanto crebriora, quanto minora, constituit Dominus in ecclesia tempore misericordiae praerogandae quotidianam medicinam, ut dicamus: Dimitte nobis debita nostra, sicut . . . ut his verbis tota facie ad altare accedamus et his verbis tota facie corpore Christi et sanguine communicemus. Serm. 17. n. 5. p. 96 g. cf. Serm. 6. n. 3. ed. Denis. t. 18. p. 1046.

[4]) Aug. serm. 58. n. 12. p. 342.

[5]) Aug. serm. 351. n. 6. p. 1355. cf. epist. 265. n. 8. p. 1169.

[6]) Optat. de schis. Don. l. 2. c. 20. p. 44.

[7]) Serm. 110. n. 5. p. 562.

Digitized by Google

römischen Messe, ‚divina institutione formati audemus dicere', auch in der afrikanischen vor.

Schwierigkeiten verursacht die Einreihung des Friedenskusses in die Liturgie. Derselbe war zur Zeit Augustins noch von keinem Gebete eingeleitet, desshalb übergeht ihn der Heilige bei der Erklärung der apostolischen Gebetsarten. Hingegen sagt er in einer Predigt: „Nachdem die Heiligung vollzogen ist, verrichten wir das Gebet des Herrn. Nach demselben (post ipsam) wird gesagt: pax vobiscum, und es küssen sich die Christen in heiligem Kusse. Die Bedeutung (signum) des Pax ist: was die Lippen zeigen, soll im Herzen geschehen, d. h. wenn deine Lippen den Lippen deines Bruders sich nahen, soll sich dein Herz von seinem Herzen nicht entfernen." [1]) Wahrscheinlich gab demnach ein Diacon durch den lauten Ruf: „Pax vobiscum", das Zeichen zu demselben, der dann unter den gegenseitigen Worten „pax tecum" und „cum spiritu tuo" so erfolgte, dass Männer die Männer und Frauen die Frauen küssten.

Die Frage ist jedoch: Geschah das unmittelbar nach dem Vater unser und vor dem Segensgebet des Bischofes oder nach diesem? Wir glauben, er kam vor dem Segensgebet vor, denn diese Annahme empfiehlt die obige Stelle und nach dem Segensgebet ist es schwer, eine Zeit für seine Ertheilung zu ermitteln. Lässt sich aber auf obige Frage auch keine sichere Antwort geben, so ist doch zweifellos, dass er in der afrikanischen Messe nicht, wie in der morgenländischen, bei Beginn der missa fidelium, sondern, der römischen Liturgie conform, kurz vor der Communion stattfand.

§. 80.

Benediction und Communion.

Die dritte Gebetsart bilden nach dem Apostel die ἐντεύξεις. Augustin übersetzt dieses Wort mit postulationes. Sie sind die Gebete, welche bei der Segnung des Volkes gesprochen werden. „Alsdann bringen nämlich die Vorsteher als Fürsprecher ihre Anvertrauten durch Handauflegung der allbarmherzigen Macht dar." [2])

Der Bischof von Hippo theilt aus dieser Segnung einige Bruchstücke mit. „Das Volk segnend, sprechen wir: Da illis Domine virtute corroborari per spiritum tuum." [3]) Ferner: „Verum

[1]) Aug. serm. 227. p. 974 d.
[2]) Cf. S. 279, Note 1.
[3]) Epist. 175. n. 2. p. 806 a. Mit diesen kurzen Bemerkungen des h.

Digitized by Google

etiam benedictionibus nostris resistitur, quando super populum dicimus, optantes eis et poscentes a Domino, ut eos abundare faciat in caritate invicem et in omnes, et det eis secundum divitias gloriae suae virtute corroborari per spiritum ejus, et impleat eos omni gaudio et pace in credendo et abundent in spe et potentia spiritus s." [1])

Diese Worte führt Augustin an, um zu zeigen, dass die pelagianische Lehre den Kirchengebeten widerstreite. Wir besitzen also aus dem Segensgebete blos einen Theil, und da in einer Benediction ebenso um Abwendung des Bösen, als Zuwendung des Guten gebeten wird, ist vorauszusetzen, dass dieses auch in diesem Segensgebete geschah. An diesem Orte gestaltete sich das Segensgebet aber zu einer Bitte um Reinigung vom Bösen und Beharrlichkeit im Guten, um nicht unwürdig zu communiciren, sondern in der Vereinigung mit Christus zu bleiben.

Ein weiteres Bruchstück dieser Benediction enthalten die fragmenta sermonum s. Augustini. Im ersten Fragment ex sermone contra Pelagianos heisst es: „Benedictiones nostras, quas super vos facimus, evacuant, exinaniunt, elidunt (sc. Pelagiani). Auditis ore, quando dico: Conversi ad dominum, benedicamus nomen ejus, det nobis perseverare in mandatis suis, ambulare in via recta eruditionis suae, placere illi in omni opere bono, et cetera talia." Wenn nun, fährt der Heilige fort, die Pelagianer behaupten, all' das stehe in unserer Macht, so segnen wir euch umsonst und ihr unterschreibet es umsonst durch Amen. [2]) Diese Worte enthalten wohl ein Citat aus der genannten Benediction, die von den Gläubigen durch Amen bestätiget wurde. Wichtig ist der Anfang der Stelle: ‚Conversi ad dominum benedicamus nomen ejus.' Von den Opfern und Gebeten der Manichäer handelnd, sagt nämlich der Bischof von Hippo: Ihr könnet in eueren Gebeten nicht sprechen: „Um der Herrlichkeit deines Namens willen befreie uns, sei gnädig unseren Sünden wegen deines Namens." [3]) Da Augustin von den Gebeten und Opfern der Manichäer ausgeht, stellt er ihnen die Gebete des christlichen Opfers entgegen und charakterisirt darum durch den Psalmvers: Um der Herrlichkeit etc. ein katholisch liturgisches Gebet. Dieses Gebet war die Segnung des Volkes vor der Communion, denn nach der obigen Stelle enthielt es eine Verherrlichung des gött-

---

Augustinus stimmen die in dem Sacramentarium des Gelasius enthaltenen Benedictionen (item benedictiones super populum post communionem) auffallend überein. Muratori liturgia romana vetus p. 699. Doch werden sie nicht mehr vor, sondern nach der Communion verrichtet.

[1]) Aug. epist. 179. n. 4. p. 821.

[2]) Aug. fragm. t. 7. p. 1561. n. 3.

[3]) C. Faust, l. 20. c. 17. p. 413. t. 10.

Digitized by Google

lichen Namens (benedicamus nomen ejus). Diese Annahme ist um so plausibler, als in der clementinischen Liturgie der Bischof vor der Communion (also an derselben Stelle, wie in der afrikanischen Messe) das Volk mit den Worten segnet: „Gott, der Grosse, und dessen Name gross ist . . . siehe herab auf diese deine Heerde, welche du erwählt hast zur Verherrlichung deines Namens.“ [1])

2. Die Sache bedarf jedoch noch einer weiteren Begründung. Augustinus spricht, wie Ambrosius, von einer Anbetung des Altarssacramentes. „Die Reichen, sagt er, gehen zwar auch zum Tische Christi und empfangen von dem Leibe und Blute desselben, sie beten aber nur an und werden nicht gesättiget.“ [2]) Eine zweite Stelle gibt genauer an, diese Anbetung habe kurz vor dem Genusse des Sacramentes stattgefunden. Den Psalmvers: ‚Adorate scabellum pedum ejus‘, erklärend, bemerkt der Bischof: „Christus nahm von der Erde (scabellum) Erde, von dem Fleische Mariens Fleisch an. Weil er in diesem Fleische hienieden wandelte und dieses selbe (ipsam) Fleisch uns zum Essen gab, dieses Fleisch aber Niemand isst, wenn er es nicht zuvor angebetet hat: so können wir ohne Sünde das scabellum (das Fleisch Christi) anbeten, ja es wäre Sünde, dasselbe nicht anzubeten . . . Wenn du dich darum zur Erde neigst und niederwirfst, so schauest du nicht so fast die Erde an, sondern jenen Heiligen, dessen Fussschemel du anbetest.“ [3])

Weil die Verneigung zur Erde der äussere Ausdruck der Anbetung ist, wird es, mit ihr verbunden, entweder bei oder unmittelbar nach der Benediction vorgekommen sein. Der clementinischen Liturgie gemäss antwortete das Volk auf die Schlussformel der Benediction: „Sei unser Helfer, Beschützer, Beschirmer durch deinen Christus, durch welchen dir Ruhm, Ehre, Lob, Verherrlichung, Danksagung und dem h. Geiste in Ewigkeit“, mit: Amen. Auf den Ruf des Bischofes: „Das Heilige den Heiligen“, respondirte das Volk: „Einer ist heilig, Einer Herr, Einer Jesus Christus zum Ruhme Gottes des Vaters, gepriesen in Ewigkeit. Amen. Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden, in den Menschen guter Wille. Hosanna, dem Sohne Davids, gelobt, der da kommt im Namen des Herrn, Gott, der Herr ist uns erschienen. Hosanna in der Höhe!“ [4])

Das ist offenbar ein Act der Anbetung und zwar der Anbe-

---

[1]) Cf. Probst, Liturgie der ersten drei Jahrhunderte, S. 273.

[2]) Epist. 149. n. 66. p. 583 c. cf. In psl. 21. ennar. 1. n. 30. p. 121.

[3]) Non quasi terram intuearis, sed illum sanctum, cujus scabellum pedum est quod adoras. Enarr. in psl. 98. n. 9. p. 346 c.

[4]) Probst, l. c. S. 273.

Digitized by Google

tung des eucharistischen Christus, welcher der Communion voranging. Sehr wahrscheinlich hat die afrikanische Liturgie das ἅγια ἁγίοις durch ‚sanctum sanctis' wiedergegeben, denn dadurch erklärt sich nicht nur das obige sanctum des Augustinus, sondern auch das des Tertullian. [1]). Massgebend für die Darstellung dieses Messtheiles sind aber die Bemerkungen des Fulgentius von Ruspe.

Um den Arianern gegenüber die Wesensgleichheit der göttlichen Personen nachzuweisen, zeigt er, dass das Messopfer der Trinität dargebracht werde und die bereits angeführte Schlussformel der Messgebete (S. 281) sich gleichfalls auf sie beziehe. Von dieser Formel geht er auf die in der Apocalypse enthaltene: „Benedictio et honor et gloria et potestas in saecula saeculorum" (5, 13; 7, 12) über und bemerkt: „Dieses singt ohne Unterbrechung das himmlische Jerusalem, und die irdische Kirche ahmt es nach. Sie singt das, im Glauben wandelnd, was jene im Schauen ruhig singt. Dieses singend, wird die irdische Kirche mit der Wegzehrung (viatico pane) erquickt, deren fortwährende Fülle die himmlische sättiget . . . Denn der kann die Gemeinschaft jenes himmlischen Jerusalem nicht erlangen, der jetzt ihren Dienst nicht nachahmt. Ebenso wird das ‚Gloria in excelsis Deo', das die Engel in der Höhe singen, auf der Erde von den Menschen, die guten Willens sind, gesungen." [2]) Da Fulgentius eingangs der Stelle durchweg von der Messe redet und das Privatgebet der Gläubigen auch nicht zu einer Beweisführung gegen die Arianer geeignet gewesen wäre, kamen die Worte ‚benedictio et honor etc.', wie ‚gloria in excelsis' in der Liturgie vor und zwar bei der Communion, denn er bemerkt ausdrücklich: „Hoc ista pars illius ecclesiae cantans viatico pane reficitur."

Diesem zufolge erhalten wir folgendes Bild von dem der Communion unmittelbar vorhergehenden Theile der afrikanischen Messe. [3]) Der Bischof segnete das Volk. Beginnend mit dem Preis des Namens Gottes, bat er den Herrn um die Gabe der Liebe und Ausdauer im Guten. Das Volk schloss die Doxologie: ‚Durch welchen dir Ruhm und Ehre etc.', mit ‚Amen'. Diesem folgte die Anbetung des eucharistischen Christus, indem der Bischof sprach: „Den Heiligen den Heiligen (sanctum sanctis)", und das Volk respondirte unter Anderm: „Ehre sei Gott in der Höhe etc."

3. Bei der Communion traten die Gläubigen zum Altare [4])

---

[1]) Ex ore quo Amen in sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere, εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος alii omnino dicere nisi Deo Christo. Tert. de spect. c. 25. p. 138. cf. Probst, l. c. S. 206.

[2]) Fulgent. fragm. 34. p. 817 d u. 818 a.

[3]) Die Ergänzung der Lücken durch die clementinische Liturgie wird vorausgesetzt.

[4]) Aug. in evang. Joan. tr. 26. n. 11. p. 661.

Digitized by Google

und streckten die Hand aus, in welche man die Eucharistie legte.[1]) Wenn es hingegen an einem andern Orte heisst: „Cur ergo accedebat dona offerre Deo et ab eo ceteris conjunctis manibus accipiebant,“[2]) so wird das so zu verstehen sein, dass der Empfänger die rechte Hand mit der linken unterstützte, wie Cyrill von Jerusalem berichtet. Gewöhnlich ertheilte der Celebrans die Eucharistie des Leibes Christi, im Nothfalle durfte sie jedoch nach dem 38. Canon der angeblich vierten carthag. Synode auch ein Diacon in Anwesenheit des Priesters und auf dessen Befehl dem Volke reichen.[3])

Auf das Wort des Priesters: ‚Corpus Christi‘, antwortete der Empfänger: ‚Amen‘[4]) — ein Gebrauch, den die ganze Kirche beobachtete.[5]) In derselben Weise geben die Gläubigen dem Blute Zeugniss,[6]) das ihnen ein Diacon spendete. Während der Austheilung der Eucharistie sang man einen Psalm, eine Uebung, die in Afrika erst in den Tagen des h. Augustinus eingeführt wurde.[7])

Nachdem, bemerkt Augustinus, dieses geschehen und das grosse Sacrament empfangen ist, schliesst das Ganze die Danksagung (gratiarum actio), welche auch der Apostel in seinen Worten als das letzte Gebet empfiehlt.[8]) Ueber den Inhalt und die Beschaffenheit dieser Danksagung ist nichts bekannt.

Den Bischof begleitend, verliessen die Cleriker nach vollendetem Gottesdienste die Kirche.[9])

Das ist die Gestalt der afrikanischen Messe in dem vierten und fünften Jahrhundert, so weit sie sich aus den Werken der damaligen Schriftsteller herstellen lässt. Dass wir kein Formular derselben mehr besitzen, ist um so mehr zu bedauern, als sie uns treuer, als jede andere abendländische Liturgie, den ältesten Messritus aufbewahrt haben würde.

---

[1]) Aug. contra litt. Petil. l. 2. n. 53. p. 301 c. t. 12.

[2]) Aug. cont. epist. Parmen. l. 2. n. 13. p. 43. t. 12.

[3]) Ut diaconus, praesente presbytero, eucharistiam corporis Christi populo, si necessitas cogat, jussus eroget. Hard. 2. p. 981. Schon zu Cyprianus' Zeit reichte ein Priester das eucharistische Brod und ein Diacon den Kelch. Cf. Probst, Liturgie der ersten Jahrh. S. 230.

[4]) Aug. serm. 222. p. 1104 d.

[5]) Aug. c. Faust. l. 12. c. 10. p. 279. t. 10.

[6]) Aug. serm. 181. n. 7. p. 869 c.

[7]) Aug. retract. l. 2 c. 11.

[8]) Cf. S. 282. Note 1.

[9]) Aug. epist. 29. n. 11. p. 71.

Digitized by Google

III. Artikel.

Die ostsyrische Liturgie.
(Anhang.) [1])

§. 81.

Chaldäer und Nestorianer.

Thaddäus, oder Adäus, aus Edessa gebürtig und einer der siebenzig Jünger, wurde vom Apostel Thomas in seine Vaterstadt zurückgesandt, damit er daselbst das Evangelium verkündige. Wirklich bekehrte er den König Abgar mit einer grossen Volksmenge. [2]) Wenn man auch das von Eusebius über Abgar Berichtete in seinen Einzelnheiten auf sich beruhen lässt, so ist doch nicht zu bezweifeln, dass das Christenthum in Mesopotamien von den Tagen der Apostel an bekannt war. [3])

Die allgemeine Tradition der Nestorianer und Jacobiten bezeichnet den Adäus mit seinem Schüler Adi, dem die Nestorianer den Maris als zweiten Schüler beifügen, als die Gründer der mesopotamischen Kirche. Wie aber die Syrier ihre Liturgie auf Jacobus, den ersten Bischof von Jerusalem, und die Egyptier die ihrige auf Marcus zurückführen, so schrieben sie die Mesopotamier dem Adäus und Maris zu. Das ist die „Liturgia beatorum apostolorum composita a s. Adaeo et s. Mari orientalium doctoribus". Schon zu Ende des zweiten Jahrhunderts kam das Christenthum in diesen Gegenden unter den Bischöfen von Edessa und Seleucia-Ktesiphon, den Suffraganen des Patriarchen von Antiochien, zu grosser Blüthe, besonders die Schulen von Nisibis und Edessa.

---

[1]) Bickell bereitet nach dem, in der von Kraus herausgegebenen Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer, Freiburg i. B. 1886, Bemerkten eine auf dem gesammten Quellenmaterial beruhende Darstellung der ostsyrischen Liturgie vor. (Bd. I. S. 323.) Auf sie hoffte ich verweisen zu können. Da jedoch das Buch noch nicht erschienen ist, da ein Hauptzeuge für diese Liturgie, Ephräm der Syrier, in dem vierten Jahrhunderte lebte, dessen Werke ich schon vor 20 Jahren zu liturgischen Zwecken gelesen habe, so lasse ich das damals über die ostsyrische Liturgie Gesammelte hier anfangsweise folgen. Doch bitte ich den Leser um Nachsicht, weil ich, der syrischen Sprache und Literatur unkundig, die Werke Ephräms blos in der lateinischen Uebersetzung von Assemanni benützen konnte, von anderen, blos syrisch vorhandenen Schriften aber absehen musste.

[2]) Euseb. h. e. l. 1. c. 13.

[3]) Sozom. h. e. l. 6. n. 1. p. 633.

Digitized by Google

2. Die Feindschaft zwischen Römern und Persern bewirkte, dass die Letzteren die Christen zu verfolgen anfingen, als die Verfolgungen im römischen Reiche aufhörten. Dieses war auch die Ursache, warum die von den römischen Gesetzen geächteten Nestorianer sich in grossen Schaaren in Ländern niederliessen, die unter persischer Herrschaft standen. Sie bedurften nur eines Hauptes und die nestorianische Gemeinde in Persien war fertig. Dieses Haupt erhielten sie in dem von dem katholischen Bischof Tabbulas in Edessa abgesetzten Priester Barsumas, welchem die persischen Könige ihre ganze Macht zur Verfolgung der Katholiken zur Verfügung stellten. Die persischen Christen wurden zum Abfall von der Kirche gezwungen und eine nestorianische Synode sprach i. J. 499 ihre Trennung von dem Patriarchen von Antiochien aus.

Wenn nun auch Tabbulas den Barsumas wegen seiner nestorianischen Irrlehre abgesetzt hatte, so feierte dieser dessungeachtet als ehemaliger katholischer Presbyter in dem katholischen Edessa den Gottesdienst nach dem alten Ritus. Denn es war durchweg Praxis der alten Häretiker, in Sachen des Cultus und der Disciplin die Uebung der katholischen Kirche beizubehalten, um dem Vorwurfe der Neuerung zu entgehen. Dadurch haben aber die Nestorianer die Liturgie der alten Chaldäer gerettet und bewahrt. In Persien ging nämlich mit der Kirche auch der katholische Cultus insoweit unter, als er sich nicht in ihrer Liturgie erhalten hat. Dessgleichen gibt von ihr Ephräm Kunde.

§. 82.

Ephräm und die ostsyrische Liturgie.

Als Stern erster Grösse leuchtete in der Stadt Edessa der Diacon Ephräm, mit dem Zunamen der Syrier. Wahrscheinlich zu Anfang des vierten Jahrhunderts geboren und gegen Ende desselben gestorben, wurde er ebenso als Dichter, wie als Theologe gefeiert. Für uns ist er von Bedeutung als Zeuge der chaldäischen Messe. Obwohl nämlich „die Liturgie der h. Apostel“ von Jacobiten und Nestorianern dem Adäus und Maris zugeschrieben wird, so steht diese Aussage doch nicht so fest, dass sie nicht eines weiteren Beweises bedürfte. Hierzu dienen die von Ephräm in seinen Schriften gegebenen Notizen über die Beschaffenheit der edessenischen Messfeier.

Auf dem ganzen Erdkreise, sagt Ephräm, wird die h. Schrift in den Kirchen gelesen, das Gesetz, die Propheten, die Apostel,

Digitized by Google

der Herr des Alls selbst.[1]) Doch las man sie nicht nur in der Kirche überhaupt, sondern bei der Feier der Eucharistie insbesondere. „Mit welcher Stirne trittst du in den Vorhof Christi, wo die Heiligen die Auferstehung frei verkündigen, die Propheten sie predigen, die Apostel sie überliefern, die Evangelisten die Freudenbotschaft davon bringen? Mit welchen Augen siehst du den allheiligen und unbefleckten Leib unseres Herrn Jesu Christi an, der den Tod besiegte, der Welt die Auferstehung schenkte?“[2]) Aus dieser Stelle erkennt man zugleich, dass ausser den Lesungen aus den Propheten, dem Apostolos und den Evangelien, die wohl auch in dieser Ordnung recitirt wurden, auch die Predigt ein Theil der Liturgie war.

Ueber die der Predigt folgenden Orationen der Katechumenenmesse gibt Ephräm keine Nachricht. Hingegen redet er von Gebeten, die in anderen Liturgien den Inhalt des Gebetes der Gläubigen bilden. Da diese Oration aber nach der Consecration als Fürbittgebet wiederkehrt und Ephräm sie als solches bestimmt bezeichnet, gehen wir dort auf sie ein. Damit will aber nicht behauptet werden, sie sei an dieser Stelle nicht gebetet worden.

„Die Gläubigen sollten die Kirche fleissig besuchen, Abends, Morgens, Mittags, Männer und Frauen, Reiche und Arme und eifrig der göttlichen Liturgie beiwohnen, darbringend dem Herrn von ihrer Händearbeit zum Segen des Hauses und aller Bewohner und in Furcht und Zittern stehen.“[3]) Unter Händearbeit ist zunächst die durch Feldbau gewonnene Nahrung, Brod und Wein, zu verstehen. Was das mit der Oblation verbundene Stehen in Furcht und Zittern betrifft, so ermahnt dazu auch die Liturgie der Apostel. Nach dem Rufe des Diacons: „Vigilanter et attente“[4]) spricht der Priester alsbald: „Perficiamus sacrificium hoc tremendum.“ (R. p. 583.) Um den Segen der Opfernden bittet der Priester in den Worten: „Perfice eleemosynas eorum qui operantur justitiam.“ (R. p. 585.)

Weil Ephräm von Lobliedern redet, die er einerseits von dem Trisagion trennt, andererseits mit ihm verbindet, so wird man dadurch an das Dankgebet erinnert. Uebrigens leuchtet von selbst ein, dass die chaldäische Messe ein Dankgebet hatte. Belege für seine Beschaffenheit enthalten die Schriften des Syriers nicht. Die betreffende Stelle verdient deswegen Beachtung, weil auch die Liturgie der Apostel sogleich nach dem Trisagion um Rei-

---

[1]) Interrog. et respons. p. 106. e. t. III. g.

[2]) Ephr. de resurr. mortuorum. p. 128. f.

[3]) Ephr. de festis diebus. p. 11. f. t. III. g.

[4]) Vor der Communion spricht er: Omnes nos cum timore. Renaud. p. 589.

Digitized by Google

nigung der Lippen bittet und das Trisagion in der chaldäischen Liturgie bezeugt. „Mache die Lippen, sagt Ephräm, welche dich in der Kirche preisen, würdig,[1]) auch dort dir Loblieder zu singen, und stimme die Zungen, die hier ‚Heilig' rufen, auch jenseits (wie Harfen) zu deinem Preise." [2]) Im Orient sprach das ganze Volk das Trisagion, wesswegen sich diese Worte auf dasselbe beziehen, wie die folgenden: „Weil Sion ehedem dreimal rief: ‚Kreuzige', rufen ihm nun die Heiden (aus den Heiden Bekehrten) in der Kirche das Dreimal-heilig zu." (l. c. par. 40. p. 498. a.)

Durch die Einsetzungsworte, die Ephräm übrigens so wenig niederschrieb, als Cyrill etc., hat Jesus Brod und Wein zu seinem Leib und Blut gemacht. „Beachte, wie er das Brod segnet und bricht als Type seines eigenen, unbefleckten Leibes und wie er den Kelch als Type des Blutes segnet und seinen Jüngern gibt, und werde ein Mitgenosse seiner Mysterien. Nimm mit ganzem Glauben an dem unbefleckten Leibe des Herrn Theil und sei überzeugt, dass du das Lamm selbst ächt und ganz geniessest." [3])

Was aber Christus gethan hat, das thun auch die Priester. Die Worte des Propheten Isai. 41. 19. beziehen sich nämlich auf die Leviten, Priester und Bischöfe, die den Leib und das Blut heiligen und zur Sühne der Seelen brechen.[4]) Genauer beschreibt der Syrier diese Thätigkeit in einer allegorischen Interpretation von Ezechiel 10. 2. „Diese Kohlen und der mit einem linnenen Gewande bekleidete Mann, der sie herausnahm und über das Volk ausstreute, war eine Type der Priester Gottes, welche die Feuerkohlen des lebendigen und belebenden Leibes unseres Herrn austheilen. Weil ferner der Eine Engel die Hand ausstreckt, die Kohlen sammelt und sie dem Manne im Linnenkleide gibt, deutet dieses das Mysterium an, dass nicht die Priester aus Brod den Leib machen können, sondern ein Anderer, der h. Geist,[5]) dieses

---

[1]) In der Liturgie der Apostel heisst es: Vir pollutus labiis ego sum. et inter populum pollutum labiis habito . . . purga immunditias nostras et sanctifica labia nostra. Renaud. p. 384.

[2]) Eph. Paraenes. ad poenit. 70. p. 541. c.

[3]) Eph. Advers. scrutat. p. 423. c. t. 3. g.

[4]) Eph. In Isai. p. 89 e. t. II. s.

[5]) Nach einer ostsyrischen Anaphore aus dem 6. Jahrh. bezieht sich diese Thätigkeit des h. Geistes nicht auf die Epiklese, sondern auf die Consecration. Die betreffende von Bickell übersetzte Stelle lautet: Reliquit in manibus nostris pignus corporis sui sancti, ut prope nos esset per corpus suum et omni tempore nobiscum misceretur virtus ejus. Nam ante tempus crucifixionis ejus et horam, qua glorificandus erat, accepit panem et vinum et hoc . . . quod fecit, voluit . . . spiritus et hoc . . . reliquit nobis et bonam similitudinem commisit nobis, ut quemadmodum ipse fecit, nos quoque faciamus jugiter et salvemur. (Sofort folgt eine unleserliche Stelle von 227 syrischen Buchstaben.) Bickell conspectus rei Syrorum literariae p. 72. cf. Handweiser Jahrg. 1870 n. 88. p. 56.

Digitized by Google

thut. Der Priester hält als Mittler nur die Hände empor und bringt mit den Lippen als bittender Knecht Bitten und Gebete dar.“ [1]) Der die Hand ausstreckende Engel symbolisirt den h. Geist, denn Sohn und Geist werden die Engel des Vaters genannt. [2]) Er ist es darum, der durch den Dienst des Priesters consecrirt. Treffend drückt dieses Ephräm durch die Worte aus, der Priester halte blos die Hände empor und spreche die Worte, wodurch zugleich die Körperstellung des Priesters bei der Consecration und den folgenden Gebeten angegeben ist.

An dem Sprechen der Einsetzungsworte in der chaldäischen Messe ist darum nicht zu zweifeln. Denn wenn Christus durch das Sprechen derselben Brod und Wein zu seinem Leibe macht und die Priester aus Brod den Leib machen: so bewirken sie das als Organe des h. Geistes dadurch, dass sie dieselben Worte, wie Christus, sprechen.

Was sodann die typische Gegenwart Christi in der Eucharistie betrifft, so erklären die angeführten Stellen deutlich, dass Ephräm eine rationalistische Auffassung dieses Geheimnisses ferne liegt.

Weniger um des dogmatischen, als des liturgischen Interesses willen mag hier eine Stelle stehen, aus der man erkennt, wie dem Syrier der ganze Gottesdienst auf dem Dogma von der realen Gegenwart Christi im h. Abendmahle beruht. Gnostische Häretiker leugneten, dass Jesus einen wahren menschlichen Leib gehabt habe, weil sich die Gottheit nicht mit dem schmutzigen Fleische vereinigen könne, doch feierten sie die Eucharistie. Nach dem Vorgange von Irenäus antwortet ihnen Ephräm: „Wenn der Leib als unrein, hässlich und schmutzig von Gott verworfen wird, so ist auch das Brod und der Kelch des Heiles hässlich und unrein, den die Häretiker darzubringen pflegen. Ist dem aber so, wie konnte dann Gott den Leib verwerfen und Brod anziehen? Die Häretiker erwidern: Wir preisen und erheben Brod und Wein, sofern sie gleichsam nur ein gewisses Bild des äusseren Cultus und ein einfaches Symbol repräsentiren. Was soll das heissen? Also ist ihre Religion imaginär und in keiner Weise wahr . . . . Wenn der Herr einen Scheinleib hatte, so müssen sie ein Phantasma brechen, und wenn er blos das Bild des Blutes hatte, so giessen sie den Schatten des Weines in den Kelch, wenn sie aber wahres Brod brechen, so berühren sie ihn selbst wahrhaft und nicht scheinbar.“ [3]) Die wirkliche und wahrhafte Vereinigung mit dem Mensch gewordenen Logos war den Vätern so sehr Mittel-

[1]) Eph. In Ezechiel. p. 175. b. t. II. s.
[2]) Eph. In Genes. p. 167. e. t. I. s.
[3]) Eph. advers. haeres. serm. 47. p. 542. t. II. s.

Digitized by Google

punkt des Cultes und der Religion, dass durch die symbolische Auffassung der Eucharistie der Cult seinen Gehalt verlor und die Religion zum Schein herabsank.

Der durch die Consecration gegenwärtige Christus ist zugleich als Opfer gegenwärtig, er wird „auf unserem Tische geopfert." [1]) Darum begrüsst Ephräm die Apostel, „die so viele Kirchen gestiftet, so viele Altäre dem belebenden Opfer aufgestellt haben," [2]) und führt damit die dem eucharistischen Opfer dienenden Altäre ebenso auf die Apostel zurück, als er die Eucharistie für ein wahres Opfer erklärt. Denn nicht nur deuten die Schaubrode das geheimnissvolle Opfer an, das die Diener der Kirche durch Christus darbringen, [3]) sondern, wenn die Alten dem Herrn Widder und Lämmer opferten, so opfern wir ihm im h. Geiste seinen Leib. [4]) Auch in der Salbung der Priester und Leviten mit Oel und Opferblut sieht Ephräm ein Symbol, das die Hostie des N. B. andeutete, „die über dem mystischen Tische von den Priestern dargebracht wird," [5]) wie das Opfer Melchisedechs die geistige, logische und unblutige Hostie des Leibes und Blutes Christi vorbildet. [6])

Die Worte, „die Priester opfern seinen h. Leib, die Hostie wird von ihnen auf dem Altare dargebracht", setzen jedoch nicht nur voraus, dass der eucharistische Christus als Opfer gegenwärtig ist, sondern verlangen ausserdem ein eigenes Opfergebet. Denn wenn sie darbringen, so kann das nur durch ein hierfür geeignetes Gebet geschehen. Von demselben gilt übrigens das Nämliche, was Ephräm über die Consecration bemerkt, Christus opfert sich durch den Dienst der Priester.

Sodann wird dieses Opfer Gott für die Lebenden und Verstorbenen, und zwar alsbald nach der Consecration, dargebracht. Die betreffenden Worte des Syriers, die zugleich den weiteren Verlauf der Liturgie angeben, lauten: „Weinrebe, Weizenkorn und Priesterthum stehen in enger Verbindung mit einander .... Die Rebe spendet das Blut, der Weizen das Brod, das Christenthum aber schwingt sich vertrauensvoll von der Erde bis zum Himmel, bis es den Unsichtbaren selbst sieht, und bittet anbetend für die Diener bei dem Herrn, emportragend die Thränen und Seufzer der Mitknechte und sie mit Wärme ihrem Herrn darbringend. Ebenso bringt es dar Anrufung und

---

[1]) Eph. Paraenes. ad poenit. 74. p. 555. e.
[2]) Eph. In lectionem. p. 463. f. t. III. g.
[3]) Eph. In I. reg. p. 461. c. t. I. s.
[4]) Eph. epist. ad Jam. p. 189. f. t. II. g.
[5]) In Levit. p. 239. c. t. I. s.
[6]) In Genes. p. 160. e. t. I. s

Digitized by Google

zugleich Busse (*παράκλησιν ἅμα καὶ μετάνοιαν*), den barmherzigen König um Verzeihung, Erbarmen und Barmherzigkeit bittend, auf dass der Tröster, der Geist, mit herabkomme (*συγκατέλθῃ*) und die auf der Erde dargebrachten Gaben heilige. Sind die furchtbaren Geheimnisse, voll der Unsterblichkeit, dargebracht durch den celebrirenden Priester, der eine Fürbitte für Alle macht, dann treten die Seelen hinzu und empfangen durch die furchtbaren Geheimnisse Reinigung von den Flecken." [1])

Offenbar bezeichnet Ephräm mit dem ersten Gebet die Fürbitten (*ἐντεύξεις*, memento), mit dem zweiten die Epiklese, mit dem dritten die Exomologese und mit dem letzten ein abermaliges, der Communion unmittelbar vorhergehendes Gebet. Auf den ersten Blick fällt es auf, dass er den Fürbitten den ersten Platz einräumt, da sie doch in den alten Liturgien auf die Epiklese und Exomologese folgen. Allein diese Stellung nehmen sie auch in der ‚Liturgie der h. Apostel' und in den beiden anderen nestorianischen Messen ein. Die chaldäische Messe hatte darum schon zu Ephräms Zeit diesen Verlauf. Ebenso besitzt sie nach der Epiklese und Exomologese noch ein zweites allgemeines Gebet, so dass die Angaben des Syriers mit der Liturgie der h. Apostel in vollem Einklange stehen. Selbstverständlich lassen es die nachfolgenden Citate nicht genau erkennen, ob sie das erste oder zweite Fürbittengebet im Auge haben. Wir führen sie darum in der Weise an, wie sie der ‚Liturgie der h. Apostel' am besten entsprechen.

„Die Kirche, sagt Ephräm, fleht bei der Darbringung des Opfers inständig zu Gott, ihren Kindern gnädig zu sein, sie bittet ihn, das Opfer anzunehmen, das seiner Majestät im Heiligthume dargebracht wird, und seiner Heerde Gnade und Erbarmen zu schenken, allen Kranken Gesundheit, allen Bedrängten Erquickung, uns aber Nachlassung der Sünden zu gewähren." [2]) Das Gebet erstreckte sich jedoch nicht blos auf diese allgemeine Fürbitte, sondern der Priester gedachte auch Einzelner. Manche baten den die Synaxis feiernden Priester, er möchte für einen kranken Bruder das Gebet verrichten, dass Gott mit ihm Erbarmen habe. [3]) Zu der Stunde, in welcher Gott für das allgemeine

---

[1]) De sacerdot. p. 2. t. III. g.

[2]) Paraenes. in poenit. 61. p. 531. f. t. III. s. In der Liturgie der h. Apostel heisst es: Domine audi gemitus meos coram majestate tua, suscipeque deprecationem mei peccatoris . . . hac hora, qua offertur sacrificium patri tuo. Miserere omnium creaturarum . . . sana infirmos, consolare afflictos . . . Domine secundum miserationes tuas aspice populum tuum . . . ut digni fiant remissione peccatorum suorum. Renaud. t. 2. p. 585.

[3]) Serm. paraenetici ad monachos. 2. p. 115. d. t. II. g. Die citirte Liturgie sagt in demselben Gebete: tum pro omnibus, qui petunt orationem ab infirmitate nostra. Renaud l. c.

Digitized by Google

Wohl angerufen wurde, gedachte man ferner auch der verstorbenen Gläubigen,[1]) denn blos für sie wurde gebetet. Ephräm legt einem Verstorbenen die Worte in den Mund: „Ich bitte euch, Lehrer und Väter, dass ihr meiner zu der Zeit gedenket, in welcher das Heilige verwaltet wird, denn wenn ich auch der Elendeste aller Menschen bin, den rechten Glauben, den ich bekenne, habe ich unversehrt bewahrt.“ [2]) Doch erinnerte man sich der Verstorbenen nicht nur, sondern auch das Opfer wurde für sie dargebracht. In seinem Testamente ordnet Ephräm an: „Versehet mich auf die Reise mit Gebet, Psalmen und Opfern. Dreissig Tage nach meinem Tode bringet für mich das h. Opfer dar, denn es wird den Todten durch die Opfer, welche die Lebenden darbringen, geholfen. Wenn die Machabäer, die auf vorbildende Weise Feste und Gedächtnissfeierlichkeiten hielten, die Schuld der im Kriege Gefallenen durch Opfer sühnten, um wie viel mehr werden die Priester des göttlichen Sohnes durch ihre heiligen Opfer und Gebete die Schuld der Todten sühnen?“ [3])

Den Fürbitten folgten laut der obigen Stelle Anrufung und Busse. In der Epiklese wird der h. Geist angerufen, dass er herabkomme und die Gaben heilige. Was unter dieser Heiligung zu verstehen sei, lässt sich aus dem Satze erkennen: „Das Feuer ist des h. Geistes geheimnissvolles Bild, der mit dem Wasser sich vermischt, dass es vergebend wird, und mit dem Brode sich vereiniget, dass es zum Opfer wird.“ [4]) Da das Opfer nicht in Brod und Wein, sondern in dem Leibe und Blute Christi besteht, so beruht die Thätigkeit des h. Geistes darin, dass er Brod und Wein zum Leib und Blut Christi machte. Zu bemerken ist, dass die Liturgie der h. Apostel den h. Geist herabruft, „dass er ruhe über diesem Opfer deiner Diener, welches sie darbringen.“ [5]) Weil sie nichts von „einem Machen des Leibes und Blutes“ spricht, ist es fraglich, ob unsere Auslegung der ephrämischen Stelle ihren Sinn richtig wiedergibt.

Die Busse, welche der Priester zugleich mit der Anrufung darbringt, ist die Exomologese, wie sie Origenes nennt, die in

---

[1]) Funeb. canones. 21. p. 270.

[2]) l. c. can. 10. p. 239. t. III. s.

[3]) Testam. p. 401. c. u. f. t. II. g.

[4]) Advers. scrut. sermo 40. p. 72. f. t. III. s. Wenn Jemand aus diesen Worten folgern wollte, Ephräm huldige der s. g. Impanationstheorie, der beherzige das Folgende. „Weil auf die Opfer des Elias Feuer herniederfuhr und sie verzehrte, wird das Feuer der Barmherzigkeit uns zum Opfer des Lebens. Feuer hat einst das Opfer verzehrt, dein Feuer aber, Herr, essen wir bei deinem Opfer.“ l. c. serm. 10. p. 23.

[5]) Renaud. p. 586.

Digitized by Google

der syrischen und coptischen Liturgie nicht weniger Ausdruck erhält, als in der chaldäischen Messe, in welcher sogleich nach der Epiklese die ersten Verse des Psalmes Miserere mit einem beigefügten Bussgebete verrichtet werden. (Renaud. p. 586.)

Dem Schlusse der obigen Stelle (de sacerdotio p. 2.) gemäss macht der Priester vor der Communion eine Fürbitte für Alle. Diesem auch in der Messe der h. Apostel vor der Communion vorkommenden Gebete (Renaud. 587) entsprechen folgende Aeusserungen Ephräms: „Erfülle deine Verheissungen an Petrus, mache fest die Pforten deiner Kirche . . . Segne ihre Söhne und bewahre ihre Kinder, gib ihren Priestern den Frieden und stürze ihre Feinde. Lass deinen Frieden in ihrer Mitte wohnen und entferne von ihr gefährliche Spaltungen. Verleihe uns das Glück, ein ruhiges, ungestörtes Leben zu führen in heiliger Furcht vor dir, indem wir unseren Glauben bewahren mit grosser Hoffnung und vollkommener Liebe. Möchten auch unsere Werke dir gefallen und lass uns am Tage der Vergeltung Erbarmen finden.“ [1]) Diese Worte folgen alsbald auf die citirte Stelle, in der es heisst, ‚die Kirche fleht bei der Darbringung des Opfers etc.‘, wesswegen die Annahme um so begründeter ist, dasselbe gelte auch von dem obigen Citate.

Prüft man aber den Inhalt sowohl der Worte Ephräms, als die Liturgie genauer, so erkennt man, dass dieses Gebet mehr ein Segensgebet, als eine Fürbitte ist. Wir möchten zur Erklärung desselben an die Worte Augustinus erinnern: „Postulationes fiunt cum populus benedicitur. Tunc enim antistites, velut advocati, susceptos suos . . . offerunt.“ In der griechischen Uebersetzung der Schrift ‚Ueber das Priesterthum‘ heisst es aber, „der Priester macht eine *πρεσβείαν* für Alle.“ Dieses *πρεσβεία* scheint mir ganz das zu bezeichnen, was Augustin sagt. Mit dieser Auffassung des betreffenden Gebetes tritt sodann die chaldäische Messe in Einklang mit den übrigen Liturgien, die an dieser Stelle ein Segensgebet besitzen.

Obwohl es unmittelbar nach diesem Segensgebet in der Liturgie der h. Apostel heisst: „Deine Güte und Gnade, Herr, gestattet uns den Zutritt zu diesen Geheimnissen“ (R. p. 587), so folgt doch nicht unmittelbar die Communion, sondern die allerdings zu ihr gehörende Brodbrechung. Ephräm aber sagt, dass die Priester den Leib und das Blut heiligen und zur Sühne der Seele brechen.[2]) Ferner bemerkt er: „Vom Becher des Lebens empfangen einen Tropfen Lebens in einem Schleier seine Mägde.“ [3])

---

[1]) Paraen. ad poenit. 62. p. 532 e. t. III. s.
[2]) In Isai. p. 89 a. t. II. s.
[3]) Advers. scrut. serm. 10. p. 23. f. t. III. s.

Digitized by Google

Die letzten Worte beziehen sich darauf, dass in Syrien die Eucharistie in ein Tuch gelegt und so weiblichen Personen übergeben wurde.[1]) Die ersten erhalten ihre Erklärung aber durch den Ritus, dem gemäss der Priester, nachdem er die Hostie gebrochen, den unteren Theil der rechten Hälfte in den Kelch tauchte und damit ein Kreuzeszeichen an der auf der Patene liegenden linken Hälfte machte. Das ist der Tropfen von dem Becher des Lebens, welchen die Mägde mit der in den Schleier gelegten Eucharistie empfangen. Selbst auf die Bezeichnung mit dem Kreuze spielt Ephräm in den Worten an: „Deine Gestal ist in dem Traubenblute auf dem Brode abgebildet, auf dem Herzen aber mit dem Finger der Liebe durch die Farben des Glaubens.“[2])

Wenn die chaldäische Liturgie in dem Hymnus: „Robora Domine“ nach der Communion betet: „Leiber, die dein Leib genähret, wollst du erneuern zum ewigen Leben,“ so bittet Ephräm, der Herr möchte am Gerichtstage den Leib schonen, den er mit seinem Leibe vermischt, und den Geist, dem er seinen Geist eingegossen.[3]) Sodann wendet der genannte Hymnus diesen Gedanken auf die einzelnen Glieder an — „Stärke die Hände, die empfangen deinen Leib, Augen, schauend deine Gnade, lass dort schauen dich, Zungen, die dir „Heilig“ riefen etc.“ —: so schreibt Ephräm: „Sein Leib ist auf eine neue Art und Weise mit unseren Leibern vermischt, sein reinstes Blut in unsere Adern ausgegossen, seine Stimme durchdringt unsere Ohren, sein Blick unsere Augen, er selbst und ganz durchdringt uns ganz.“[4]) Obwohl auf diese Worte kein grosses Gewicht gelegt werden soll, so klingen sie doch wie eine Antwort auf die Bitte des Hymnus, und wenn auch nicht behauptet werden kann, Ephräm spiele auf diesen Hymnus an, so tritt doch in beiden Stellen eine grosse Verwandtschaft der Gedanken in einer Auffassung zu Tage, die nicht zu den alltäglichen gehört.

Den Schluss der chaldäischen Messe bildet eine Benediktion, in welcher der Priester das Kreuzeszeichen über das Volk macht und ein Segensgebet spricht. Auch diesen Ritus bezeugt nach unserem Ermessen Ephräm in dem Satze: „Flehe bei Gott

---

[1]) Die Männer erhielten sie in die Hand. „Verwechsle nicht die Hand, welche deinen h. Leib empfing, mit der des Soldaten, der dir den Backenstreich gab, und den Mund, der dich ass, mit dem, welcher dich verspottet und angespieen hat.“ Funebres can. (12. p. 246. f. t. III. s.) Die am Altare stehenden Priester waren die ersten, welche die Hände ausstreckten und den Leib des Herrn empfingen. Sermo in patres defunctos p. 175. b. t. I. g.

[2]) In natal. Domini. serm. 11. p. 429. d. t. II. s.

[3]) Funebres canones. 12. p. 246. a. t. III. s.

[4]) Assemmani. bibliotheca orient. p. 97.

Digitized by Google

für die Versammlung deiner Lieben, flehe ihn an, zu tilgen ihre Sünden, hebe deine Hand auf und segne sie,[1]) wie gewöhnlich, im Namen des Allheiligen . . . Vergiss des Altares nicht, auf dem du dein Priesteramt verrichtetest.“[2]) Diese Segnung wurde nicht einem Einzelnen durch Bezeichnung mit dem Kreuze zu Theil, sondern der ganzen Versammlung. Sie war ferner eine gewöhnlich vorkommende und in der Liturgie gespendete, wie die Worte: „Vergiss des Altares nicht etc.“ zeigen. Ob jedoch diese Benediktion bei der Segnung vor der Communion oder am Schlusse der Messe ertheilt wurde, das lässt sich aus den ephräm'schen Citaten allerdings nicht entscheiden, doch scheint das Letztere aus der Stelle zu folgen: „Ehe Jonas die Niniviten entliess, ertheilte er den Knieenden den Segen.“[3]) Da die h. Schrift von einem solchen Segen nichts weiss, übertrug Ephräm ohne Zweifel einen zu seiner Zeit üblichen Gebrauch auf die des Jonas. Anders wird man sich diese Worte kaum erklären können.[4])

Diese Zusammenstellung der Aussprüche Ephräms über die Liturgie rechtfertiget die Annahme, die chaldäische Messe, wie sie in der ‚Liturgie der h. Apostel‘ vorliegt, sei vom Dankgebet bis zum Ende im vierten Jahrhundert vorhanden gewesen. Ist dieses aber der Fall, so erhält dadurch auch die Tradition der Orientalen, sie stamme von den genannten Apostelschülern ab, eine Stütze.

---

[1]) Der Bischof machte, die Rechte über seine Kinder ausstreckend, das Kreuzeszeichen über sie. Funebres canones can. 1. p. 226. d.

[2]) Funeb. canones. 16. p. 259. b. u. c. t. III. s.

[3]) In Jona. p. 382. c. t. II. s.

[4]) Das in der chaldäischen Messe oft und auch am Ende derselben gesprochene Amen wird dadurch von Ephräm bezeugt, dass er erzählt, ein nachlässiger Mönch wünsche in dem Gebete das Amen zu hören. Ad imitationem proverbiorum p. 85. d. t. I. g.

Digitized by Google

Dritter Theil.

Reform der Liturgie des vierten Jahrhunderts.

Erstes Kapitel.

Una, sancta, catholica et apostolica liturgia.

§. 83.

Uebereinstimmung der Liturgien im Allgemeinen.

Das Vorausgehende zeigt die aus dem Senfkörnlein herausgewachsene Liturgie in ihrer vollen Ausbildung. Jesus setzte die Eucharistie als Opfer und Sacrament ein. Auf jenes, als Verherrlichung Gottes, bereitet der Hallelpsalm vor, auf dieses leitet das zur liturgischen Fürbitte gewordene hohepriesterliche Gebet ebenso ein, als es sich in der eucharistischen Vereinigung der Gläubigen mit Christus vollendet.

Die Apostel bildeten diese Stiftung dadurch weiter, dass sie dieselbe durch die Aufnahme der Lesung, Predigt und des Gebetes der Gläubigen, als eine vom jüdischen Paschamahl getrennte Handlung, einleiteten, den Hallelpsalm zum christlichen Dankgebete gestalteten und das Wesentliche des hohepriesterlichen Gebetes als Fürbitten in die Liturgie aufnahmen.

Zu Ende des ersten Jahrhunderts kommt in dem Briefe des Clemens von Rom ein Gebet über die Büsser, der zum Dankgebet entwickelte Hallelpsalm, das Trisagion und das Fürbittengebet zum Vorschein. Die Didache enthält aber Gebete bei und nach der privaten Communion, welche den Schluss auf solche in der gemeinschaftlichen Liturgie begründen.

Digitized by Google

Justin führt, als zu Anfang des zweiten Jahrhunderts vorhandene, nach seiner eigenen Angabe von Christus (cf. § 6.) und den Aposteln überlieferte Bestandtheile der Liturgie an: Lesung, Predigt, Gebet mit den Katechumenen, Gebet der Gläubigen, Friedenskuss, Opferung, Dankgebet, Consecration, Fürbitten und Austheilung der Eucharistie.

In dem dritten Jahrhundert ist es Origenes, der die Angaben Justins theils erweitert, theils — und darin liegt sein Hauptverdienst — den Inhalt der verrichteten Gebete sowohl durch kurze Notizen, als durch Typen, die er meistens dem A. T. entlehnt, charakterisirt. Der Wortlaut derselben wird dadurch allerdings nicht offenbar, wohl aber der wesentliche und ihnen eigenthümliche Inhalt. (cf. § 7.) Nach Origenes begann in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts die Liturgie mit Lesungen, Predigt, Gebeten über Katechumenen, Büsser, Energumenen und die Gläubigen. Der dem Friedenskusse folgenden Darbringung von Brod und Wein schliesst sich das Dankgebet mit dem Trisagion an, welch' ersteres sein Lehrer Clemens A. genauer darstellt. Hierauf werden die Consecration, Exomologese und die Fürbitten für die Lebenden und Verstorbenen mit einer Doxologie (nebst Amen) gebetet und die Communion mit einer Danksagung geschlossen.

In demselben Verhältnisse, in welchem die Angaben Justins zu denen des Origenes stehen, stehen die des Origenes zu den Angaben der Väter des vierten Jahrhunderts. Es sind nicht nur dieselben Bestandtheile der Liturgie in derselben Aufeinanderfolge, sondern auch die Bemerkungen dieser Väter über den Inhalt der Gebete entsprechen den von Justin und Origenes gemachten Angaben.

Es ist ein und dasselbe Bild des christlichen Gottesdienstes, das uns von den Tagen der Apostel bis zu Ende des vierten Jahrhunderts vor Augen tritt. Nur der Wortlaut der Gebete fehlt. Diesen liefert die Liturgie der apostolischen Constitutionen in Uebereinstimmung mit den Angaben der Väter aller vier Jahrhunderte, wovon die Rede sein wird.

2. Diese Uebereinstimmung der Liturgien in der Mitte des vierten Jahrhunderts ist die erste Voraussetzung der Reform, wesswegen sie diesen Theil einleitet. Hätte jede Diöcese oder Provinz die Mysterien in einer von der der übrigen bedeutend abweichenden Weise gefeiert, so hätte sich die Reform des Basilius auf Cäsarea oder die Pontus-Provinz beschränkt. Bei der Zähigkeit, mit welcher die einzelnen Kirchen ihre Tradition festhielten (es sei nur an die Osterstreitigkeiten erinnert), wäre es darum völlig unerklärlich, wie die Litürgie des Basilius (und Chrysostomus) so früh und allgemein ohne Gewalt und Kampf Aufnahme gefunden hätte.

Digitized by Google

Man wird erwidern, die Katechumenen-Messe der reformirten Liturgie unterschied sich wesentlich von allen früheren und doch wurde sie alsbald acceptirt. Allerdings. Weil jedoch die Katechumenats- und Buss-Disciplin sich überlebt hatten, musste ein anderer Eingang an ihre Stelle treten. (cf. § 91.) Die Reform des Basilius entsprach darum einem dringenden Bedürfnisse. Ebenso verhielt es sich mit der Abkürzung des allzu umfangreichen Dankgebetes. Entsprach aber die Reform einem Bedürfnisse, so nahm man Verschiedenheiten des Wortlautes und entsprechende Aenderungen willig hin. Die Uebereinstimmung im Grossen und Ganzen und in den wichtigsten Gebeten und Handlungen wird im Folgenden näher erörtert werden.

§. 84.

Die apostolischen Kirchen.

Vor der Verkündigung des Evangeliums in aller Welt brachen die Apostel das Brod in Jerusalem. Ferne von der Annahme, sie haben sich bereits damals geschriebener Gebete bedient, einer Annahme, welcher auch die Didache der Apostel nicht entspricht, [1]) darf man um so weniger bezweifeln, die Apostel haben die in Jerusalem celebrirte Liturgie in die von ihnen auf dem ganzen Erdkreise gestifteten Kirchen verpflanzt oder sie bei der Einrichtung des Gottesdienstes in denselben zum Vorbild genommen.

Von Jesus selbst über die Feier der Eucharistie nach der Auferstehung unterrichtet (S. 12), hatte sich die Art und Weise derselben durch die oftmalige Wiederholung bis zu ihrer Aussendung in alle Welt, ihrem Herzen und Gedächtnisse so tief eingeprägt, dass die Uebereinstimmung in der Feier der an den verschiedensten Orten celebrirten apostolischen Messe sich nicht nur auf das Wesen des Ritus, sondern zum Theil selbst auf den Wortlaut ausdehnte. Niemand wird glauben, Petrus habe die Eucharistie in Jerusalem anders als in Antiochien, und daselbst anders, als in Rom, gefeiert, wenn auch der Wortlaut nicht immer und überall derselbe war. In dieser nicht geschriebenen Liturgie, welche die Apostel in den von ihnen gestifteten Kirchen feierten, liegt darum die Einheit und Verschiedenheit der apostolischen Messe.

Justin, ein geborener Syrier, war wiederholt in Rom anwe-

---

[1]) Sie gibt blos den Laien geschriebene Gebete als Hilfsmittel an die Hand, an welche die „Apostel und Propheten“ nicht gebunden waren. cf. §. 85.

Digitized by Google

send. Welche Liturgie, beschreibt er in seiner Apologie, die syrische oder die römische? Von dem Präfekten Rusticus als Angeklagter gefragt: Wo kommt ihr zusammen?, spricht Justin von verschiedenen Versammlungsorten, nicht aber von verschiedenen Arten des Gottesdienstes. Er hätte den Kaisern nicht über die allen Christen gemeinsame Liturgie berichten können, wie er es thut, wenn sie nicht eine solche gewesen wäre. Der von ihm beschriebene Messritus ist auch nicht so allgemein gehalten, dass sich mit demselben verschiedenartige, von ihm bedeutend abweichende Liturgieen vertragen hätten. Denn er gedenkt des grossen Umfanges und der schwungvoll rhetorischen Sprache des vom Bischof gesprochenen Dankgebetes, von dem Inhalte desselben nichts zu sagen und den Fürbitten.

Nicht anders verhält es sich mit der von Marcus, dem Schüler des Apostel Petrus gegründeten Kirche in Alexandrien. Zweifellos hat der Schüler, der das Kerygma des Petrus in seinem Evangelium niederschrieb, in Alexandrien die Eucharistie ebenso celebrirt, wie dieses von Petrus zu Rom geschah.[1]) Der erste Brief des Clemens von Rom an die Corinther enthält auch ein Gebet, das beinahe wörtlich in der Liturgie des Marcus steht. Viel später macht Ambrosius auf die fortwährende Verwandtschaft (semper dispositionem ordinemque) mit der alexandrinischen Kirche aufmerksam.[2]) Doch ist die Stellung des Fürbittengebetes (Memento) vor der Consecration zu erwähnen, durch welche sich die römische und alexandrinische Liturgie von allen übrigen unterscheiden, die es nach der Consecration haben. Ob dieses schon vor der Reform stattfand, weiss ich nicht. Nach Papst Innocenz I. nahm es in der römischen Messe i. J. 400 diesen Platz ein. Origenes weist hingegen den Fürbitten den Platz nach der Consecration an. Weil er jedoch, gemäss dem „Monitum ad Origenis de oratione libellum" von de la Rue, die Schrift De oratione nach seinem Wegzug von Alexandrien (a. 231) verfasst hat, ist es möglich, dass er die Aufeinanderfolge der Liturgie von Cäsarea darstellt.

Wenn ferner Clemens R. in dem genannten Briefe die Corinther zur Eintracht ermahnt und die Motive hierfür der Liturgie entlehnt, so setzt dieses Verfahren die Gleichartigkeit der römischen Messe und der zu Corinth celebrirten voraus. Denn darauf beruhte das Gewicht der clementinischen Argumentation, dass die Corinther in ihrer eigenen Liturgie den Wiederhall der

---

[1]) Ich halte es nicht für unglaublich, dass Marcus wie das Kerygma des Petrus, so auch seine Liturgie aufzeichnete. Doch war sie nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt.

[2]) Ambros. epist. 12. n. 6. p. 9.

Digitized by Google

Worte seines Briefes hörten. Diese Uebereinstimmung in der damaligen Zeit ist aber von der Liturgie der Urgemeinde in Jerusalem abzuleiten, welche Petrus ebenso in Antiochien und Rom, als Paulus in Korinth und den von ihm gestifteten Kirchen einführte. Man darf nicht glauben, den ersten Christen sei die Art und Weise der Gottesverehrung, der Mittel- und Quellpunkt ihres Gottesdienstes, eine rein äusserliche und gleichgiltige Sache gewesen, die jeder Apostel und Bischof nach seinem subjectiven Ermessen gestaltete. Die Ueberlieferung der ersten Jahrhunderte widerspricht einer solchen Annahme geradezu. Justin berichtet, Christus selbst habe die Jünger an den Sonntagen nach der Auferstehung über die Mysterien unterrichtet, und ähnlich äussert sich Eusebius (cf. S. 12). Dem Glauben der ältesten Zeit zufolge stammte demnach der Ritus der Liturgie von Christus selbst her. Die Apostel feierten dem entsprechend die Mysterien in Jerusalem und verbreiteten denselben von da aus in die ganze Welt. Gesetzt, aber nicht zugegeben, die beiden Berichte beruhen auf einer irrigen Ueberlieferung, so genügt bereits die Existenz einer solchen Ueberlieferung zu Anfang des zweiten Jahrhunderts, um die Einheit des Ritus in den apostolischen Kirchen zu beweisen. Eine thatsächlich verschiedene Liturgie in diesen Kirchen hätte der in Rede stehenden Ueberlieferung nicht nur widersprochen, sondern auch ihre Entstehung unmöglich gemacht.

2. Die Kirchen von Jerusalem, Antiochien, Alexandrien und Rom waren die apostolischen katexochen, „welche das Zeugniss der Wahrheit besitzen und von welchen sie die übrigen Kirchen erhalten haben.[1]) Wohnest du, fährt Tertullian fort, nahe an Italien, so hast du Rom, wo auch wir unsere Auctorität haben." (l. c. c. 36.) Diesen Worten gemäss war die afrikanische Liturgie ein Ableger der römischen und es erübrigen von den Ländern des römischen Reiches blos Gallien und Spanien, denn England mit Irland wurden unbestritten von Rom aus christianisirt. Spanien reformirte seine Liturgie aber nach der gallischen. Die Gallier sollen hingegen ihren Messritus aus Kleinasien erhalten haben, eine Annahme, die sich vorzüglich darauf stützt, die Bischöfe von Lyon, Pothinus und Irenäus, seien Schüler des h. Polycarp gewesen. Diese Thatsache steht ausser Zweifel und wir stellen nicht in Abrede, dass sie in der von ihnen gestifteten Kirche die kleinasiatische Liturgie gefeiert haben. Daraus folgt aber nur, sie haben dieselbe nach dem Ritus

[1]) Tert. de praesc. c. 21. Ebenso sagt Irenäus von Polycarp: Docuit semper, quae ab apostolis didicerat, quae et ecclesiae tradidit et sola sunt vera. Iren. c. haeres. l. 2. c. 3. n. 4. p. 852.

Digitized by Google

der apostolischen Messe celebrirt, wie dieses auch in Korinth, Antiochien und Rom geschah. Will man aber die Eigenthümlichkeiten des späteren gallicanischen Ritus von der kleinasiatischen Liturgie ableiten, so muss man zuvor beweisen, dass diese auch in Kleinasien vorhanden waren. Da drängt sich zuerst die Frage auf, sollte der Apostel Paulus, der die Kirche von Ephesus gründete, daselbst einen anderen Ritus eingeführt haben, als in Korinth? Stand aber die korinthische Liturgie mit der von Rom im Einklang, so wird auch die von Ephesus der römischen nicht widerstritten haben. Desshalb konnte Papst Anicet dem Bischofe Polycarp von Smyrna die Ehre erweisen, in Rom statt seiner die Eucharistie zu feiern. [1]) Ferner ist die Beharrlichkeit, mit der die Kleinasiaten am Alten festhielten, bekannt und der Messritus machte hiervon keine Ausnahme. Basilius berichtet über die Liturgie des Gregor Thaumaturgus († circ. 279) „weder irgend eine Handlung, noch ein Wort oder ein mystischer Ritus sei ihr beigefügt worden, wesswegen manche Mängel in dem hohen Alter derselben ihre Ursache haben." [2])

Es liegt demnach nicht nur kein Grund für die Annahme verschiedener Messriten in den ersten Jahrhunderten vor, sondern eine solche würde der christlichen Grund-Anschauung widerstreiten. Ignatius von Antiochien († 107) ermahnt wiederholt, bei dem Gottesdienste „sei Ein Gebet, Ein Flehen, denn es ist nur Ein Leib unseres Herrn Jesu Christi und Ein Kelch zur Einigung seines Blutes, Ein Altar, wie Ein Bischof. [3]) Mit einer derartigen Auffassung verträgt sich eine bedeutende Verschiedenheit in den Culthandlungen der apostolischen Kirchen um so weniger, als der Gottesdienst, wie der Glaube, auf Auctorität und Ueberlieferung gegründet war.

§. 85.

Didache der Apostel.

Zum Beweise gegen die Einheit der alten Liturgie beruft man sich auf die Verschiedenheit derselben in der Didache (doctrina) der Apostel [4]) und dem achten Buche der A. C. Hat man doch

---

[1]) Iren. opera. fragm. III. p. 1231. Migne.

[2]) Basil. de spirit. s. c. 27. n. 74. p. 207. tom. IV. Mig.

[3]) Ignat. ad Magn. c. 7. cf. ad. Philad. c. 4.

[4]) Der Metropolit Ph. Bryennius hat aus derselben Handschrift, welche den Korintherbrief des Clemens R. besitzt, die *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* veröffentlicht (Constantinopel 1883). Sie wurde vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfasst und enthält einen Ritus der Communionspendung, welcher vollständig S. 30 aufgenommen ist.

Digitized by Google

eine Liturgie zu construiren versucht, in welcher die Orationen der Didache die Stelle des Dankgebetes einnehmen. Desshalb gehen wir auf sie ein.

Die Didache beginnt mit der Lehre von den zwei Wegen, welche sich in die Sätze zusammenfassen lässt: „Thue das Gute und meide das Böse." (c. 1—6.) Weil solche Lehrgegenstände auch den Katechumenen vorgetragen wurden, handelt sie in cap. 7 von der Taufe, dem mit derselben verbundenen Fasten (c. 8.) und der Spendung der Communion. (c. 9 u. 10.) Dieses gibt der Schrift Anlass über jene, welche solche Lehren vortrugen und solche Handlungen vollzogen, die Apostel und Propheten, in cap. 11—13 zu sprechen. Mit c. 14 geht sie auf den gemeinsamen Gottesdienst über, der, am Sonntage abgehalten, in einem Opfer bestand und gemäss c. 15 von Episcopen und Diaconen vorgenommen wurde. Den Schluss bilden Ermahnungen zur Wachsamkeit, denn die Stunde, in welcher der Herr kommt, sei ungewiss. (c. 16.) Dieses der Inhalt der Didache.

Man sieht, die Anlage derselben steht mit der ersten Apologie des h. Justinus im Einklang. Zuerst berichtet dieser über die den Katechumenen mitgetheilte Lehre (c. 59 u. 60), sodann über die Taufe (c. 61—64) und die Eucharistie (c. 65 u. 66). In c. 67 stellt er aber den gemeinsamen, sonntäglichen Gottesdienst dar. Doch offenbart sich bereits ein Unterschied zwischen diesen beiden Referaten. Justin hat in den ersten der angegebenen Capitel die Katechumenen im Auge, obwohl er sich dieses Namens nicht bedient, [1]) die doctrina wendet sich hingegen an die Gläubigen. An sie ist das über die Taufe und Eucharistie Bemerkte gerichtet und nicht etwa an die Propheten und Apostel. Nachdem sie nämlich die Danksagung nach dem Empfange der Communion mitgetheilt hat, fügt sie bei: „Den Propheten aber überlasset es, Dank zu sagen, so viel sie wollen." Ist demnach die in der Didache enthaltene Danksagung nicht für die Propheten berechnet, so ist sie für die Gläubigen (Laien) geschrieben. Wie konnten aber die Gläubigen in die Lage kommen, die Eucharistie zu spenden? Justin gibt hierüber Aufschluss. Er berichtet den Kaisern, die Diaconen reichen den Anwesenden die Eucharistie, den Abwesenden bringen sie dieselbe in das Haus. [2]) Offenbar hätte er dieses Verfahren den Kaisern nicht mit solcher Bestimmtheit als ein allgemein geübtes bezeichnen können, wenn es nicht bereits im ersten Jahrhundert in Uebung gewesen wäre.

---

[1]) Probst, Lehre und Gebet in den ersten drei Jahrhunderten. §. 28. S. 95.

[2]) Just. apol. c. 67.

Digitized by Google

Damit ist die Veranlassung zu c. 9 u. 10 der doctrina gegeben. Sie belehrt die Gläubigen, wie sie für die zu Hause genossene Eucharistie danken sollen. Von einer förmlich liturgischen Handlung, dem gemeinschaftlichen Gottesdienste, ist nirgends die Rede. Darum heisst es auch: Niemand esse oder trinke von euerer Eucharistie (ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν), ausser die Getauften. (c. 9.) Nicht die durch die Hand der Vorsteher gereichte Eucharistie ist damit gemeint,[1]) sondern die von den Gläubigen zu Hause genossene. Die Annahme liegt zwar nahe, der die Eucharistie überbringende Diacon werde sie den zu Hause befindlichen ertheilt haben, doch lässt sich nicht läugnen, dass Fälle eintreten konnten, wo dieses nicht möglich war. Solche Fälle setzt die Didache sogar voraus und für sie gibt sie eine Anleitung. Ebenso verhält es sich mit den Aposteln und Propheten. Waren solche im Hause zugegen, so nahmen sie die Handlung vor, obwohl sie sich anderer als der von der doctrina aufgezeichneten Gebete bedienen konnten.

Das setzt nun allerdings eine so häufige Hauscommunion voraus, dass sie die Angabe Justins allein nicht erklärt. Zu diesem Behuf muss man erwägen, dass der Didache gemäss der gemeinsame Gottesdienst am Sonntage stattfand. Solchen, welche auch unter der Woche die Communion wünschten, wurde dieses dadurch ermöglichet, dass sie die am Sonntage in die Hand gegebene Eucharistie blos theilweise, das Uebrige aber an den Wochentagen zu Hause genossen. Tertullian constatirt dieses insofern, als er es für selbstverständlich ansieht, dass der, welcher an einem Stationstage nicht communiciren wollte, die Eucharistie nach Hause nahm und sie daselbst genoss,[2]) dass er von der christlichen Frau eines Heiden sagt: „Dein Mann darf nicht wissen, was du geheim vor aller Speise geniessest und, wenn er das Brod gesehen hat, glaubt er nicht, es sei das, was es genannt wird.“[3]) Weil eine so eingebürgerte Sitte längst in Uebung war, dient sie zur Erklärung von c. 9 u. 10 der doctrina. Die damaligen Christen communicirten häufig zu Hause und die doctrina gibt ihnen Anweisung zur würdigen Vollziehung dieser Handlung. Wenn, wie bemerkt, Apostel und Propheten anwesend waren, besorgten sie diesen Dienst, wenn nicht, dann blieb er den Gläubigen überlassen.

Das Erstere war wohl nicht selten der Fall, desshalb beschäftiget sich c. 11—13 mit ihrer Aufnahme und Verpflegung.

---

[1]) Eucharistiae sacramentum . . . nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus. Tert. de coron. c. 3. p. 341. t. 4.

[2]) Tert. de orat. c. 14. p. 16 u. 17. tom. IV.

[3]) Tert. ad uxor. l. 2. c. 5. p. 96. tom. III. Diese und die Schrift: De oratione, sind zu Ende des zweiten Jahrhunderts verfasst.

Digitized by Google

„Was die Apostel und Propheten betrifft, heisst es in c. 11, so sollt ihr nach dem Dogma des Evangeliums also thun. Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll aufgenommen werden, wie der Herr. Er wird nur einen Tag verweilen, ist es aber erforderlich, auch den andern. Verweilt er aber drei Tage, so ist er ein falscher Prophet.“ Zunächst sind hier die Apostel genannt; da aber nach dem ersten Satze Vorschriften auch über die Propheten gegeben werden und der zweite Satz mit den Worten schliesst, „so ist er ein falscher Prophet,“ so gehörten offenbar auch die Propheten zu den Reisepredigern. Klar sagt dieses der Eingang von cap. 13: „Jeder wahre Prophet, der sich bei euch niederlassen (*καθῆσαι*) will, ist seines Unterhaltes werth.“ Ferner handelt cap. 12 von der Aufnahme der Reisenden überhaupt, so dass die Propheten, wie die Apostel, zweifellos Reiseprediger waren.

Damit sind die Ermahnungen der doctrina über die Functionen der Apostel und der Propheten oder der Gläubigen, wenn jene nicht vorhanden waren, abgeschlossen. Dieser Theil versetzt in eine Zeit, in welcher das Katechumenat im Entstehen begriffen war. Der Unterricht wurde noch privatim ertheilt und die Rolle der Katecheten vertraten die Apostel, Propheten und die Gläubigen.

2. Mit einem anderen Gegenstande[1]) beschäftiget sich die Didache in cap. 14, nämlich mit dem Verhalten der Gläubigen in dem gemeinsamen Gottesdienste. „An jedem Tage des Herrn versammelt, brechet das Brod und saget Dank, heisst es daselbst, nachdem ihr euere Fehltritte bekannt habet, damit euer Opfer rein sei. Keiner, der mit seinem Nächsten Streit hat, soll mit euch zusammenkommen, bevor sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht verunreiniget werde; denn es ist das, von welchem der Herr gesagt hat: An jedem Orte und zu jeder Zeit soll man mir ein reines Opfer darbringen; denn ich bin ein grosser König, spricht der Herr, und mein Name ist wunderbar unter den Völkern.“ (c. 14.)

Die Gläubigen versammelten sich demnach jeden Sonntag und brachten Gott ihr Opfer (*ἡ θυσία ὑμῶν*) dar, wie der letzte

[1]) Bickell bemerkt über denselben: „Der innige, geheimnissvolle, von dem neuen Geiste und der Erwartung der Wiederkunft des Herrn bewegte Ausdruck der Didache sticht stark ab gegen die nüchternen, weitläufigen Ausführungen der Constitutionen.“ (Zeitschr. für kath. Theologie. Jahrg. 1884. S. 406.) Allein in einer Privatandacht konnte die Subjektivität des Ministers sich viel mehr Geltung verschaffen, als in dem gemeinschaftlichen Gottesdienste. In jener offenbart sich darum ein durch die Lectüre a. t. Schriften getränkter Judenchrist. Dieser verlangt eine objectiv „nüchterne“ Darstellung. Man denke nur an den römischen Messcanon.

Digitized by Google

Satz klar sagt. Weil sodann dem Brodbrechen und Danksagen ein Schuldbekenntniss vorherging, damit das Opfer nicht verunreiniget werde, bestand das Gott dargebrachte Opfer in dem Brotbrechen und dem Danksagen oder in der Feier der Eucharistie. Der Opfercharacter dieser Feier tritt ferner zu Tage durch die Anspielung auf Matth. 5. 23, 24. und vorzüglich durch den Hinweis auf Malcachi 1. 11. Auch Justin bringt das von diesem Propheten vorhergesagte reine Speiseopfer mit dem Opfer der Eucharistie in Verbindung,[1]) so dass das Opfer, dessen die doctrina gedenkt, zweifellos das eucharistische ist.

Welches waren aber die Organe, welche dieses Opfer darbrachten? Weil die doctrina die Apostel und Propheten als diejenigen namhaft macht, welche bei der Hauscommunion den Dienst verrichteten, an deren Stelle die Gläubigen blos dann traten, wenn jene nicht zugegen waren, so erwartet man, sie werde auch von dem Minister der sonntäglichen Liturgie reden. Das geschieht in c. 15. „Erwählet auch Bischöfe und Diaconen, würdige des Herrn, sanftmüthige, nicht geldgierige, wahrhafte und erprobte Männer. Denn auch sie dienen euch und leisten den Dienst der Propheten und Lehrer (*ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων*). Verachtet sie daher nicht; denn sie sind die Gelehrten unter euch mit den Propheten und Lehrern.“ (c. 15.) Die Dienstleistung der Bischöfe nennt wiederholt auch Clemens R. *λειτουργία* (I. Cor. c. 44) und da ihrer die doctrina ebenso bei dem gemeinschaftlichen Gottesdienste gedenkt, wie der Apostel und Propheten bei der Hauscommunion, so wird sich der Dienst der Ersteren auf den gemeinschaftlichen Gottesdienst, die Liturgie, beziehen, und es verdient Beachtung, dass die doctrina dieses Wort den Propheten gegenüber nicht gebraucht.

Die Ursache dessen liegt darin, dass die Besorgung des regelmässigen Gottesdienstes, wie er sich unter Anderem in der sonntäglichen Feier der Eucharistie äusserte, ständige Organe mit einem festen Sitz an der betreffenden Kirche forderte. Zu ihnen gehörten, nach dem Obigen, weder die Propheten noch Apostel, wohl aber verlangte dieses der Beruf der Episcopen und Diaconen. Wenn sich darum Propheten an einer Kirche „niederlassen“, d. h. ein ständiges Amt übernehmen wollten, so wurden sie wahrscheinlich in die Zahl der Episcopen und Diaconen aufgenommen.

Zweifellos unterscheidet sich demnach die von der Didache beschriebene Communionspendung von der gemeinschaftlichen

---

[1]) Just. D. c. Tr. c. 117. p. 387. cf. Iren. contra haereses. l. 4. c. 17. n. 5. p. 1023. Mig.

Digitized by Google

Feier der Eucharistie sowohl durch den Tag und Ort, als durch ihre Beschaffenheit und die sie vollziehenden Ministri. Da ferner die doctrina den Ritus der Letzteren schweigend übergeht, ist die Berufung auf sie, um dadurch zu beweisen, die von ihr dargestellte Liturgie sei nicht nur eine völlig eigenthümliche, sondern auch eine den übrigen Liturgieen widersprechende, nicht begründet. Eine Verwandtschaft mit der liturgischen Danksagung nach der Communion will nicht geläugnet werden, denn sie ist an sich begreiflich und wird durch die Liturgie der apostol. Constitutionen (l. 8. c. 13 u. 15) constatirt. Die in der gemeinschaftlichen Liturgie verrichtete Danksagung und die Gebete bei und nach der Communion enthalten jedoch, aus den angegebenen Gründen, die Gebete der Didache nicht.

§. 86.

Die Tradition als Zeuge der einheitlichen Liturgie.

Aus den h. Schriften lässt sich die Feier der Liturgie als Complex verschiedener Handlungen und Gebete direct nicht nachweisen. Dem Obigen zufolge hat Christus allerdings die Jünger nach der Auferstehung über die unaussprechlichen Geheimnisse und insbesondere über die Feier der Liturgie unterrichtet. Da er aber diese Belehrung den Aposteln allein, in geheimer Unterweisung ertheilte, schweigen die h. Schriften über ihren Inhalt. Wenn sich auch aus dem Auftrage des Auferstandenen, alle Völker zu lehren und zu taufen (Matth. 28. 19), die Sünden nachzulassen und zu behalten (Joh. 20. 23), aus der Uebertragung des obersten Hirtenamtes an Petrus (Joh. 21. 16), auf die Einführung der Apostel in die Mysterien schliessen lässt, so mangelt doch jede Angabe über den neuen Cult, die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit.

Ohne Zweifel war hierbei das Gebot Christi, die Perlen nicht den Schweinen vorzuwerfen, wirksam und sanctionirte Jesus dadurch selbst die mündliche Ueberlieferung als einen unerlässlichen Faktor der christlichen Wahrheit. Denn wer möchte behaupten, der Stifter des neuen Bundes habe die Beschaffenheit des Gottesdienstes, den Mittel- und Quellpunkt des christlichen Glaubens und Lebens, dem Belieben der Gläubigen überlassen? Er musste durch ihn in seinen Grundzügen festgestellt und geregelt werden.

Man höre nur die Aussprüche der alten Väter. Clemens von Alexandrien, der wahrscheinlich im Jahre 217 starb, macht die wahre Gottesverehrung von der Beobachtung der kirchlichen Richtschnur abhängig. „Der, sagt er, welcher ihr entsprechend

Digitized by Google

das Gebet einrichtet, wird von Gott erhört, denn die Vorsehung richtet sich nicht als Dienerin nach unserem Belieben, sondern sie leitet uns, wie unsere Vorsteher die ihnen Anvertrauten nach der von Gott überlieferten Ordnung lenken." [1]) Hiermit stimmen die Worte des Hilarius überein: „Wie Gott nur durch Gott erkannt wird, so empfängt er auch keine Ehre von uns, als durch ihn. Wenn er seine Verehrung nicht gelehrt hätte, wüssten wir nicht, wie er zu verehren wäre. Die Verwaltung (dispensatio) der göttlichen Mysterien hat ihre Ordnung; über die Verehrung Gottes werden wir durch Gott belehrt." [2]) Der ist darum, nach dem Apostel (I. Cor. 10. 27), des Herrn unwürdig, bemerkt der Ambrosiaster, welcher das Mysterium anders feiert, als es von ihm überliefert ist. Der kann nämlich nicht fromm (devotus) sein, welcher etwas Anderes wagt, als was ihm der Urheber übergeben hat." [3]) Der christliche Gottesdienst hat demnach seine tiefste Wurzel in dem göttlichen Willen. „Nur das Werk ist Gott angenehm, welches seinen Befehlen entsprechend vollzogen wird. Jesus selbst hat dieses in den Worten sanctionirt: Selig jener Knecht, den sein Herr bei seiner Ankunft also handelnd findet. (Matth. 26 46.) Nicht also geschieht aber etwas, wenn es ausser dem Orte, der Zeit, der Person, der Art und Weise, wenn es gegen die Ordnung und Anordnung (διάθεσις) vorgenommen wird." [4])

2. Derartige Vorschriften finden sich jedoch in den h. Schriften nicht, denn die Mysterien wurden geheim gehalten, [5]) desshalb beruft sich das ganze Alterthum auf die Ueberlieferung. Nachdem Tertullian eine Reihe liturgischer Gebräuche benannt hat, fährt er fort: Harum et aliarum ejus modi disciplinarum, si legem expostules scripturarum, nullam invenies. Traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides

---

[1]) Clem. A. strom. l. 7. c. 7. p. 855 u. 856.

[2]) Hilar. de trinit. l. 5. n. 20. p. 116. c.

[3]) (Ambros.) ad I. Cor. 10. 27. p. 174. t. VII. opera Ambrosii.

[4]) (Basil.) de baptis. l. 2. q. 8. n. 1. p. 1599. tom. III.

[5]) „Das, sagt Basilius, was häufig wiederkehrt und zu jeder Zeit zu haben ist, fällt der Geringschätzung anheim. Das (dem Anblick) Entzogene und Seltene wird aber gleichsam naturnothwendig verehrt. Diesem gemäss behüteten auch die Apostel und Väter, welche von Anfang an solche kirchliche Gebräuche vorschrieben, die Würde der Mysterien durch Verheimlichen und Verschweigen. Denn das ist durchaus kein Mysterium, das öffentlich und unvorsichtig Allen preisgegeben wird. Darin liegt der Grund der ungeschriebenen Ueberlieferung, damit nicht die Kenntniss der Dogmen durch die Gewohnheit später verächtlich werde. Etwas Anderes ist das Dogma, etwas Anderes das Kerygma. Die Dogmata werden verheimlichet, die Kerygmata veröffentlicht." Basil. de spiritu s. c. 27. n. 66. p. 189. tom. IV. Mig.

Digitized by Google

observatrix.[1]) Diese Worte haben nicht nur Anwendung auf den Anfang und die Mitte des dritten Jahrhunderts, sondern auch auf die vorhergehende Zeit, wie Basilius ausdrücklich (l. c. in der Note) bezeugt. Justin sagt von der Feier der Eucharistie: Dieses zu thun, wurde überliefert.[2])

Origenes verlangt, wir sollen die liturgischen Handlungen so vollziehen, wie wir sie von dem grossen Bischofe und seinen Schülern überliefert empfangen haben.[3]) Dasselbe gilt von der nachfolgenden Zeit. Basilius, der völlig auf dem Standpunkt des Tertullian steht, ermahnt ebenso die Cleriker, „sie sollen sich der h. Canonen würdig erweisen und die Liturgie so feiern, wie sie es vorschreiben,“[4]) als er sich „über die Akribie freut, mit welcher sie den Altardienst versehen.“[5]) Nicht anders urtheilt Athanasius (cf. S. 107) über die Tradition.

Besondere Beachtung verdient, dass die Väter gerade den Ursprung solcher Gebete und Riten von den Aposteln ableiten, welche heut zu Tage Viele für eine spätere Zuthat und Entartung ansehen. Man vergleiche, was Cyrill von Jerusalem (S. 97), Chrysostomus (S. 196) und Augustinus (S. 300) über die Darbringung des eucharistischen Opfers für die Verstorbenen berichten. Weil vielleicht der Eine oder Andere geneigt ist, diese Lehre auf den h. Cyprian zurückzuführen, durch dessen Einfluss der Priester- und Opferbegriff Eingang gefunden haben soll, lassen wir eine, zugleich für die Tradition wichtige Aeusserung des h. Augustinus folgen „Haltet mir nicht, sagt er, die Auctorität des Cyprian entgegen, sondern nehmet mit mir Cyprian zum Vorbild in der Erhaltung der (kirchlichen) Einheit. Damals war diese Frage (über die Ketzertaufe) noch nicht sorgfältig untersucht, sondern die Kirche hielt an der heilsamen Gewohnheit fest, das Irrige an der häretischen Taufe zu verbessern, die Taufe selbst aber nicht zu wiederholen, eine Gewohnheit, die, wie ich glaube, auf apostolischer Ueberlieferung beruht. Denn Vieles von dem, was nicht in der Schrift steht und auch nicht durch spätere Concilien festgesetzt wurde und dennoch von der ganzen Kirche festgehalten wird, ist als von den Aposteln überliefert und empfohlen anzunehmen. Diese heilsame Gewohnheit, sagt Cyprian, habe sein Vorgänger Agrippinus gleichsam zu verbessern angefangen. Richtiger ist jedoch, Agrippinus

---

[1]) Tert. de corona. c. 4. p. 341.

[2]) Just. dial. c. Tryph. n. 117.

[3]) Orig. in Num. hom 5. n. 1. p. 283. cf. Probst, Disciplin der ersten Jahrh. S. 359.

[4]) Basil. sermo ob sacerdotum instructionem. p. 1687. tom. 3. Mig.

[5]) Basil. epist. 220. p. 815. tom. 4.

Digitized by Google

habe sie zu verderben angefangen." [1]) Wer möchte angesichts dieser Worte glauben, der gelehrte und scharfsinnige Bischof von Hippo habe sich bezüglich des Messopfers durch das Ansehen des h. Cyprian irre führen lassen? Der Messritus im Allgemeinen, wie die Commemoration der Verstorbenen, gehört zu jener „heilsamen Gewohnheit", die nach Augustinus auf apostolischer Ueberlieferung beruht.

3. Selbstverständlich will damit eine wörtliche Uebereinstimmung und völlige Uniformität aller alten Liturgien nicht behauptet werden, aber gross war sie. Man lese die S. 27 angegebenen Citate aus Clemens R. und den alten Liturgien, um sich davon zu überzeugen. Wenn Justin von der Feier der Eucharistie sagt, der Bischof habe das Dankgebet ausführlich, in pompösen und hymnenartigen Worten vorgetragen, und wenn er das für ein Charakteristikon des christlichen Dankgebetes überhaupt erklärt, so kann man daraus erkennen, wie weit die Uebereinstimmung der Liturgien ging, sofern sie, vom Inhalte abgesehen, sich selbst auf die Form der Gebete erstreckte. Wenn Polycarp schreibt: „Der Sohn Gottes gebe euch Loos und Antheil der Heiligen;" [2]) wenn Origenes beifügt: „Häufig sage ich in den Gebeten, allmächtiger Gott gib uns Antheil mit den Propheten, gib uns Antheil mit den Aposteln deines Christus;" [3]) wenn diese Bitte in der Liturgie des Marcus, [4]) wie in dem römischen Messcanon (partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis s. apostolis et martyribus) wiederkehrt, so sind das doch Indicien für die Gleichförmigkeit der Liturgie. Die Nähe des apostolischen Zeitalters liess eine bedeutende Verschiedenheit nicht aufkommen. Von der Mitte des dritten Jahrhunderts an übte aber die Tradition diesen Druck aus.

Auf den Einwurf, wie konnte die Tradition einem so umfang- und wortreichen Gottesdienste gegenüber zuverlässig und treu sein, ist zu bemerken, unter Tradition verstehen die Väter nicht nur die mündliche, sondern auch die schriftliche Ueberlieferung. Die Art und Weise der Verwaltung der Mysterien wurde aber sehr früh aufgezeichnet [5]) und dadurch eine constante und treue Tradition ermöglichet.

Aber auch abgesehen davon, schloss sich die Liturgie an die vier apostolischen Gebetsarten (II. Tim. 2. 1.) so an, dass

---

[1]) Aug. de bapt. c. Don. l. 2. c. 7. n. 12. p. 133. tom. XII. cf. l. c. l. 4. c. 24. n. 31. p. 180.

[2]) Polyc. epist. c. 12. p. 202. Hefele.

[3]) Orig. in Jerem. hom. 14. n. 14. p. 570.

[4]) Da nobis ut partem et sortem habeamus cum omnibus sanctis tuis. Renaud. liturgiarum orient. collectio. p. 136.

[5]) Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 1—19.

Digitized by Google

man blos zweifeln kann, ob sie der Apostel der bereits bestehenden Liturgie entlehnt hat oder ob die paulinischen Worte die ihnen entsprechende Gestaltung der Liturgie schon im ersten Jahrhundert verursachten. [1]) Wichtig ist die Stelle, in welcher Augustinus die paulinischen Gebetsarten erklärt, weil er in ihr zugleich die Uebereinstimmung aller Liturgien bezeugt. Er bemerkt nämlich, „weil es schwer sei, den Sinn der einzelnen apostolischen Worte zu erklären, und sich vieles Annehmbare darüber sagen lasse, halte er sich (eligo) an den Sinn derselben, welcher der ganzen Kirche oder beinahe der ganzen Kirche geläufig ist" (frequentat). [2]) Da die Kirche der ersten vier Jahrhunderte weder eine exegetische, noch dogmatische Erklärung von II. Tim. 2. 1. gegeben hat, so abstrahirt Augustinus den Sinn und die Aufeinanderfolge derselben aus dem kirchlichen Gebrauche oder aus der Liturgie, wie auch das Wort frequentat andeutet. Zudem bezieht Augustin unbestreitbar seine Auslegung auf die Liturgie. Daraus folgt mit Sicherheit, dass zur Zeit des grossen Kirchenlehrers omnis vel pene omnis ecclesia die vier apostolischen Gebetsarten verwendete, dass diese zweitens einen bestimmten Charakter an sich trugen, durch den sie sich von einander unterschieden als Bitt-, Lob-, Fürbitten- und Dankgebete, und dass drittens auch die Aufeinanderfolge dieser Gebete durch die Liturgie sanctionirt war. Damit ist aber die Uebereinstimmung und Einheit der Liturgie in der ganzen katholischen Kirche ihren Grundzügen nach constatirt.

In dieser Beziehung gebührt Origenes ein grosses Verdienst. Einerseits drängte ihn sein systematisirendes Talent (man erinnere sich der Schrift: de principiis), die eucharistische Feier als ein organisches Ganze darzustellen. Andererseits wollte der hervorragende Exeget nachweisen, dass die in der Praxis verwendete und auf die Tradition basirte Liturgie auch in der Schrift begründet sei. Sein Scharfblick fand die Stelle (I Tim. 2. 1.) als Unterlage der ganzen eucharistischen Feier alsbald heraus. Wenn da und dort Einzelnes in seinen Rahmen nicht passen wollte, [3]) so knüpft er dessungeachtet die Beschreibung der Feier an die apostolischen Gebetsarten an und illustrirt ihren Inhalt durch andere Schriftcitate, welche, allegorisch gedeutet, den Gläubigen das kund machten, was er den Ungläubigen nicht verrathen wollte.

---

[1]) Justin deutet die δεήσεις in den Gebeten mit den Katechumenen und der oratio pro fidelibus an, die προσευχή in dem Lob- und Dankgebet des Vorstehers, die ἔντευξις in den folgenden Bittgebeten. Die Danksagung nach der Communion erwähnt er nicht.

[2]) Aug. ad. Paulinum epist. 149. Die Stelle steht in extenso S. 279. Note 1.

[3]) Probst, Liturgie der ersten Jahrh. S. 149.

Digitized by Google

Daraus folgt ein Doppeltes. Erstens, so wenig Origenes die Schrift: „De oratione“ blos für die alexandrinische, sondern für die christliche Kirche überhaupt verfasste, so stellt er in derselben auch nicht blos etwa die alexandrinische, sondern, wie Justin, die christliche Liturgie überhaupt dar. Dieses konnte aber der viel gereiste Mann nur thun, wenn sie zu seiner Zeit überall den vier paulinischen Gebetsarten entsprach. Zweitens unterstützte er durch seine Beschreibung der Liturgie auch die Tradition. Als die Erinnerung an die apostolischen Kirchen nicht mehr so lebendig war, als sich das Christenthum an den entferntesten Orten und auf dem Lande ausbreitete, als im Kampfe mit den Arianern vorzüglich dialectische Waffen verwendet wurden, bildete der Anschluss an die vier apostolischen Gebetsarten einen Damm gegen Ueberschreitungen. Das Vorbild des Origenes fand nämlich selbst im Abendlande Nachahmung; es sei nur an Ambrosius und Augustinus erinnert.

4. Von der Macht und Gewalt der apostolischen Auctorität und Ueberlieferung gibt endlich der Umstand Zeugniss, dass in den ersten vier Jahrhunderten keine Controversen über die Feier des Gottesdienstes bekannt sind. Jeder etwaige Versuch von dem Hergebrachten abzugehen, wurde durch die Worte: „So ist es von den Aposteln überliefert“, niedergehalten. Nicht einmal die Häretiker konnten sich, bei ihrem Austritt aus der Kirche dem Drucke der Ueberlieferung entziehen. Sie behielten selbst die ihrer Lehre widersprechende katholische Liturgie bei. Die Doketen und Antinomisten des zweiten Jahrhunderts feierten die Eucharistie durch Verwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi[1]) und brachten sie Gott als Opfer dar.[2]) Desshalb ruft ihnen Irenäus zu: Ergo aut sententiam mutent, aut abstineant offerendo, quae praedicta sunt. (l. c. n. 5.) Ebenso behielten die Arianer die Liturgie der katholischen Kirche bei.[3]) Von den Nestorianern und Monophysiten des fünften Jahrhunderts sagt Renaudot, dass sie sich derselben Liturgie bedient haben und bedienen, wie die Orthodoxen. „Diese haben aber die Sacramentarien niemals von den Häretikern angenommen, während diese sie aus der katholischen Kirche mitnahmen. Denn weder die Einen noch die Anderen verachteten die alte Tradition der Geheimniss-Feier so, dass sie gewagt hätten, neue Formen derselben zu schaffen.“[4]) Wenn aber selbst die Häretiker dieses Erbe der Apostel nicht antasteten, so wird man ein solches

[1]) Irenaeus c. haereses. l. 1. c. 13. n. 2.
[2]) Iren. l. c. l. 4. c. 18. n. 4. cf. Ephr. S. 312.
[3]) Sozom. h. e. l. 2. c. 32.
[4]) Renaud. liturgiarum orientalium collectio. Dissert. c. 5. p. XXXIII.

Digitized by Google

Unterfangen von den Katholiken ohne zwingende Gründe nicht annehmen dürfen. Man entgegnet, die Häretiker haben doch katholische Dogmen verworfen. Allerdings. Man beachte aber den Unterschied zwischen Lehre und Gottesdienst, welcher dem Volke bekannt war, in den es sich eingelebt hatte und über dem es wachte. Eine Irrlehre, die im Volke wurzeln wollte, durfte den Gottesdienst erst allmählich alteriren, um dadurch seine völlige Abschaffung vorzubereiten.

§. 87.

Vergleichung einzelner Diöcesanliturgien mit einander.

Auf einem so dunklen, im Allgemeinen bestrittenen, im Besonderen und Einzelnen unangebauten Gebiete kann man des Guten selten zu viel thun. Darum wird noch das Verhältniss der Liturgien des vierten[1]) Jahrhunderts zu einander mit theilweiser Berücksichtigung der früheren dargestellt.

Wir beginnen mit Palästina und dessen bedeutendsten Städten, Jerusalem und Cäsarea. Ueber die Liturgie der ersten Stadt berichtet Cyrill v. J., über die der zweiten Eusebius v. C. Weil dieser in seinem Commentar zu den Psalmen immer wieder auf den Satz zurückkommt, der h. Geist habe in den geheimnissvollen Worten des Psalmisten die Apostel beauftragt, das von ihm prophetisch Angedeutete in dem Gottesdienste der Kirche zu verwirklichen (S. 39), so sieht Eusebius die Liturgie nicht nur seiner Zeit, sondern auch die der vorausgegangenen Jahrhunderte, und nicht nur seiner, sondern der Kirche überhaupt, für eine Stiftung der Apostel an. Besonders werthvoll sind seine Nachrichten über die Katechumenenmesse und das Dankgebet, weil sie Cyrill in der Beschreibung der Messe von Jerusalem grösstentheils übergeht (S. 84). Wegen der Verbindung von Jerusalem und Cäsarea ist nämlich die Annahme gestattet, die Liturgie beider Städte werde übereingestimmt haben (S. 91). Umgekehrt ergänzen die genauen Angaben des Cyrill über die Memento nach der Consecration die allgemeinen Angaben des Eusebius über diese Fürbitten. Schlägt man nun diesen Weg ein, so erhält man eine Liturgie, deren Katechumenen-Messe und Dankgebet ebenso der Liturgie der A. C. conform sind (S. 58), als die Fürbitten (S. 97) und der Communionritus (S. 103). Ferner

[1]) Wollte ich die ersten drei Jahrhunderte ausführlich berücksichtigen, so müsste ich meine Schrift über die Liturgie der ersten drei Jahrhunderte zum grossen Theil aufnehmen. Darum verweise ich auf sie.

Digitized by Google

folgt daraus, dass diesen beiden Liturgien die der A. C. zu Grunde liegt und sie desshalb auch mit einander im Einklang waren, denn wenn zwei Objekte mit einem dritten in der Hauptsache eins sind, sind sie es auch unter sich.

2. In demselben Verhältnisse stand, nach den Aeusserungen des Chrysostomus, die Liturgie von Antiochien zu Ende des vierten Jahrhunderts zu der Liturgie der A. C. Da sich sodann keine Veranlassung zu einer Aenderung derselben um die Mitte dieses Jahrhunderts namhaft machen lässt (S. 157) und ihrer Umgestaltung zu Gunsten der Liturgie der A. C. gegen Ende des Jahrhunderts die um diese Zeit entstehende Reform widerstreitet, so ist der unveränderte Bestand der antiochenischen Messe während des ganzen vierten Jahrhunderts zu präsumiren. Denn Niemand wird glauben, die Liturgie der A. C. habe zu der Zeit die antiochenische influenzirt, in welcher die Reform den durch die Liturgie der A. C. repräsentirten Messritus änderte.

Aus diesem Verhältnisse der antiochenischen Liturgie zu der der A. C. folgt ferner die Uebereinstimmung der ersteren mit der palästinensischen Messe. Bildete nämlich die Liturgie der A. C. die Grundlage der antiochenischen, wie der palästinensischen, so standen beide in den Grundzügen im Einklang mit einander. Beide haben auch die Zweitheilung der Messe in die der Katechumenen und Gläubigen, beide die oratio pro fidelibus, den Friedenskuss, ein umfassendes Lob- und Dankgebet gleichen Inhalts, beide übereinstimmende Fürbitten und einen gleichmässigen Ritus vor der Communionspendung. Kurz, die Verschiedenheit beider Liturgien kann sich blos auf Nebensächliches und den Wortlaut bezogen haben, wodurch ihre Einheit nicht beeinträchtiget wird.

3. Zu demselben Resultate führt die Vergleichung der genannten Liturgien mit der von Alexandrien. Dem Evangelisten Markus zugeschrieben, ist von ihr vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts nichts bekannt. Damals war aber, nach Clemens A. (S. 329), eine kirchliche Richtschnur für die Gottesverehrung vorhanden, welche durchweg, und darum auch von Origenes beobachtet wurde, so dass seine Beschreibung der Liturgie der von der Mitte des zweiten bis zum Ende des dritten Jahrhunderts entspricht. Von da legt Athanasius Zeugniss für sie ab, indem er sie als ein von den Aposteln unverändert überliefertes Erbe bezeichnet, welches (nach Bischof Theophilus v. Alexandrien) noch zu Anfang des fünften Jahrhunderts in der von Origenes berichteten Weise in Uebung war (S. 106). Origenes gibt aber die Zahl, Aufeinanderfolge und Beschaffenheit der Gebete dieser Liturgie so an, dass die Orationen der Liturgie der A. C. das in Gebetsform fassen, was Adamantinus in Typen und kurzen Notizen andeutet und charakterisirt. (§. 7. S. 34 f.) Noch mehr

Digitized by Google

stimmen die Angaben des Clemens A. und Athanasius über die alexandrinische Messe mit dem Inhalte und der Beschaffenheit der Liturgie der A. C. überein, so dass diese der in den Jahren 200—400 üblichen nachweisbar conform ist. (cf. §. 88.)

Jedoch nicht nur die patristischen Mittheilungen über die Liturgie von Alexandrien weisen auf die Liturgie der A. C. hin, sondern dasselbe gilt auch von den Bemerkungen der Väter über die Liturgie von Antiochien, Cäsarea und Jerusalem, sofern sie in den Gebeten der Liturgie der A. C. ihre Fülle, Vollendung und Bestätigung erfahren. Diese Liturgie liegt darum nicht nur den genannten übrigen zu Grunde, sondern sie schliesst sie auch zur Einheit zusammen, weil alle an ihr participiren und desshalb um so gleichförmiger unter sich werden, je mehr dieses stattfindet. Das lässt sich an dem vorzüglichsten damaligen Messgebete, der Präfation, veranschaulichen. Die Väter von Justin bis Augustinus berichten, die Liturgie enthalte vor der Consecration ein umfangreiches, hymnenartiges Gebet, in welchem Gott für die Schöpfung, für die barmherzige und gerechte Führung der Menschen, besonders der Israeliten, und für die Erlösung gedankt wurde. Sie berichten ferner, dasselbe habe mit dem schon von Cyprian erwähnten Sursum corda und den übrigen von Cyrill, Chrysostomus, Augustinus angegebenen Versen und Responsorien begonnen, in seinem Verlaufe das Trisagion enthalten und vor der Consecration geendiget. Zudem führen sie einzelne Gegenstände an, welche die Weisheit und Güte des Schöpfers und Regenten der Welt beweisen. Sammelt man diese aus vier Jahrhunderten im Osten und Westen vorhandenen Angaben über dieses Gebet und bildet man ein Ganzes aus denselben, so erhält man eine Oration, welche nach ihrem Umfange und ihren einzelnen Theilen die der A. C. ist, so dass man nicht zweifeln kann, die Kirchenväter bezeugen durch ihre Angaben zugleich die Existenz der Liturgie der A. C. Ist dem aber so, dann war sie von den Tagen der Apostel an bis zu Ende des vierten Jahrhunderts, in Cäsarea, Jerusalem, Antiochien und Alexandrien, oder in Palästina, Syrien und Egypten vorhanden und zwar als Bindemittel und Einheitspunkt dieser Liturgien unter einander.

4. Im Norden grenzten an das Patriarchat von Antiochien die Eparchien von Asia proconsularis mit der Metropole Ephesus, Pontus mit Cäsarea in Cappadocien und Thracien mit Heraklea, später Constantinopel. Aus dem proconsularischen Asien sind keine liturgischen Berichte aus dem vierten Jahrhundert vorhanden, wohl aber aus Pontus.

Zu Anfang des dritten Jahrhunderts wurde Gregor (Thaumaturgus) von heidnischen Eltern in Pontus geboren. Zum Bischofe von Neocäsarea erhoben, sprach er sterbend (a. 270), bei seinem Amtsantritte habe er 17 Christen angetroffen und jetzt

Digitized by Google

lasse er eben so viele Heiden zurück. Er gründete also diese Kirche, wesswegen die neo-cäsareanische Liturgie auf ihn zurückzuführen ist. Die Frage, welcher Liturgie er sich bediente, ist dahin zu beantworten, entweder gebrauchte er die bereits in Cappadocien vorhandene, oder er erlaubte sich Aenderungen an derselben. Im ersten Falle ist die Liturgie von Neocäsarea die cappadocische, und da Basilius bemerkt, die Neocäsareaner haben dieselbe bis zu seinen Tagen, ohne „ein Wort" zu ändern, „bewahrt, [1]) so folgt daraus die Stabilität der Ueberlieferung in Cappadocien, wie in Alexandrien. Denn wenn in anderen Diöcesen des Exarchates auch einige Aenderungen geschehen sein sollten, so fand dieses nicht vor dem vierten Jahrhunderte statt. Wären nämlich solche Aenderungen im dritten Jahrhundert entstanden, so würde ihnen gegenüber die Liturgie von Neocäsarea nicht „veraltet" gewesen sein. Die Cappadocier nahmen darum die Reform des Basilius alsbald an, während die Neocäsareaner bei der Liturgie des Gregor Th. verharrten.

Bezüglich des zweiten Falles steht fest, dass Gregor Th. während fünf Jahre den damals in dem palästinensischen Cäsarea weilenden Origenes als sein Schüler hörte. Nach einem zweijährigen Aufenthalte in Alexandrien kehrte er in seine Heimath zurück und vollendete daselbst, unter Führung des dahin geflüchteten Origenes, seine Vorbereitung auf die Taufe (a. 239). Wenn desshalb Gregor Th. in die alte pontische Liturgie neue Bestandtheile aufnahm, so wird er sie der alexandrinischen Liturgie entlehnt haben. Dieses war aber nur möglich, wenn der Ritus beider nicht wesentlich verschieden war. Sodann dürfte man unter obiger Voraussetzung, die unbestrittene Verwandtschaft der alexandrinischen Liturgie mit der byzantinischen zum Theil in dem Verhältniss des Gregor Th. zu Origenes suchen. Das ist jedoch blosse Vermuthung, da die erste Annahme entschieden den Vorzug verdient.

5 Hingegen ist die Verwandtschaft der cappadocischen und byzantinischen Liturgie sicherer und richtiger. Die auffallende Uebereinstimmung zwischen der Liturgie des Basilius und Chrysostomus soll nicht urgirt werden, da die letztere vom fünften Jahrhundert an der ersteren nachgebildet sein kann. Wenn ferner von der um die Mitte des vierten Jahrhunderts überall gleichmässigen Katechumenenmesse abgesehen wird, so erübriget als der hauptsächlichste Bestandtheil der h. Messe das, was heute Präfation und Canon genannt wird.

Gregor v. Nazianz verwendet den einen Theil der Präfation in Cappadocien, den anderen in Constantinopel. Ein sol-

---

[1]) Basil. de spiritu s. n. 74. p. 208. cf. S. 383.

Digitized by Google

ches Verfahren setzt offenbar voraus, das Gebet sei in seiner Totalität ebenso in Nazianz, wie in Byzanz heimisch gewesen. (cf. S. 203.) Nicht anders verhält es sich mit dem Fürbittengebete (cf. §. 57), dem Schluss des Canons (der Doxologie nebst Amen) (§. 58) und der Communion (§. 59). Das war auch nicht blos gegen Ende des vierten Jahrhunderts der Fall, weil man die pontische Messe schon hundert Jahre früher in derselben Weise recitirte (S. 324). Dessgleichen traf Gregor Naz. eine vor ihm in Byzanz vorhandene Liturgie an, welche nach Ausweis seiner Predigten der cappadocischen conform war, so dass die Verwandtschaft in eine frühere Zeit hinaufreicht.

Ein Rückblick auf das Erörterte lehrt einen solchen Zusammenhang aller genannten Liturgien, dass ihre Abstammung aus einer und derselben Wurzel unverkennbar ist. Sieht man näher zu, so ergibt sich als Bindemittel aller die Liturgie der A. C. Die Verwandtschaft mit ihr knüpft alle unter einander zur Einheit zusammen. Sie ist desswegen ebenso zur Zeit des h. Justinus, als des h. Chrysostomus vorhanden, sie liegt den Liturgien der ersten vier Jahrhunderte zu Grunde und ergänzt durch den vollständigen Inhalt ihrer Gebete die fragmentarischen Angaben der Väter. Andererseits bezeugen diese Angaben ihre Existenz von den Zeiten der Apostel an. Das heisst, seit dieser Zeit war eine Liturgie vorhanden, welche die Väter das Erbe der Apostel nennen, von dem sie alle mehr oder weniger Zeugniss geben, das aber am vollständigsten und treuesten in der Liturgie der A. C. überliefert ist. Sie ist darum vorzugsweise die apostolische Liturgie. Dasselbe lässt sich auch an der abendländischen Messe zeigen.

6. Die Behauptung, die christliche Gemeinde in Rom habe den Gottesdienst anfänglich in anderer Weise gefeiert, als die übrigen apostolischen Kirchen, wäre ungereimt. Petrus und Paulus verpflanzten die Liturgie des Morgenlandes dahin, von der Clemens R. Zeugniss gibt (cf. S. 319 u. § 5). Von da ab herrscht Schweigen über sie bis auf Papst Damasus, das jedoch durch die Stimmen über die Beschaffenheit der übrigen lateinischen Liturgien unterbrochen wird. Weil die Christianisirung des Abendlandes hauptsächlich von Rom aus- und mit derselben die römische Liturgie auf die Kirchen dieser Länder überging, so erhält man aus dem Messritus dieser Länder zugleich Aufschluss über den römischen der ersten Jahrhunderte.

Ueber die gallische Liturgie wurde bereits Einiges (cf. S. 323) bemerkt. Irenäus im zweiten,[1]) Hilarius von Poitiers im vierten

[1]) Probst, Liturgie der ersten drei Jahrhunderte. S. 121. f.

Digitized by Google

Jahrhunderte [1]) äussern sich über das liturgische Dankgebet in einer Weise, welche mit dem der Liturgie der A. C. in voller Harmonie steht. Dasselbe gilt noch von den dem fünften Jahrhundert angehörenden Mone'schen Messen (Katholik. 1. c.), wie von der alten spanischen Messe, welche ich in der Innsbrucker Zeitschrift (Jahrgang 1888 S. 239) darstellte.

Die mailändische und afrikanische Liturgie enthält der vorliegende Band. Schon der Umstand, dass Ambrosius und Augustinus, wie Hilarius, in der Messe die vier paulinischen Gebetsarten verwirklicht sehen, weist auf eine wesentliche Gleichförmigkeit der betreffenden Messen mit den griechischen hin. Dessgleichen steht die Zahl, Aufeinanderfolge, Charakterisirung der einzelnen Orationen und Handlungen der lateinischen Messe mit den Berichten der griechischen Väter und der Liturgie der A. C. im Einklang, wie aus der vorhergehenden Darstellung der mailändischen und afrikanischen Liturgie erhellt.

Diesen beiden Liturgien ist die römische conform. Sie begann noch im fünften Jahrhundert mit den Lesungen, Psalmengesang und der Predigt. An die letztere schlossen sich Gebete über die Katechumenen und Büsser an. Nach ihrer Entlassung durch den Diacon folgte die oratio pro fidelibus, bezüglich deren wir an Papst Cölestin und die Schrift: ‚De vocatione gentium' erinnern, der Friedenskuss findet nicht vor der Opferung, sondern vor der Communion statt. Das ist die erste Verschiedenheit, der wir sogleich die zweite beifügen, nämlich die Recitation der Fürbitten vor der Consecration. Die Darbringung von Brod und Wein vollzog sich ohne ein laut gesprochenes liturgisches Gebet. Die Präfation begann in derselben Weise, wie sie Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus und Augustinus darstellen. Der weitere Inhalt derselben lässt sich blos durch die übereinstimmenden Angaben aller griechischen und lateinischen Väter der ersten vier Jahrhunderte erschliessen, da Zeugnisse über die römische Präfation im vierten Jahrhundert fehlen. Der Schluss derselben mit dem Trisagion ist der Liturgie der alten Kirche conform. Der Consecration folgte und folgt, wie überall, die Anamnese, das Opfergebet und die Epiklese. Die letzteren noch zur Zeit des Gelasius in der hergebrachten Fassung. Mit der Doxologie nebst Amen schloss der Canon, entsprechend der Uebung der ganzen Kirche. Der Ritus der römischen Communionspendung ist unbekannt. Aus dem irischen Stowe-Missale erkennt

[1]) Meine Abhandlung im „Katholik". 1886. I. S. 84. Die lateinischen Messen vom 5—8. Jahrhundert werden, so Gott will, im nächsten Bande dargestellt werden.

Digitized by Google

man jedoch, wie sich die Danksagung nach der Communion zur Postcommunio gestaltete.

Aus diesen Angaben erkennt man, der abendländische Messritus weicht von dem orientalischen nicht ab. Alle Liturgien verkündigen einstimmig und einmüthig das Lob Gottes, rufen Gott in derselben Weise um Hilfe und Erbarmen an. Was der h. Ignatius der Kirche von Philadelphia zuruft, rufen alle Väter der ersten vier Jahrhunderte uns zu: „Befleissiget euch, eine Eucharistie zu feiern. Denn es ist nur ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und ein Kelch zur Einigung mit seinem Blute, ein Altar, wie ein Bischof mit dem Presbyterium und den Diaconen, meinen Mitdienern, damit, was ihr thut, ihr nach dem Willen Gottes thut.“ [1]) Es ist die una, sancta, catholica et apostolica liturgia, welche alle verkündigen.

Wie ein Brennspiegel die verschiedenen Lichtstrahlen sammelt und dadurch das Bild des Gegenstandes reflectirt, so concentrirt die Liturgie der A. C. die von den Vätern ausgehenden Lichtstrahlen über die Feier der Eucharistie zu einem Gesammtbilde, das die allen zu Grunde liegende eine, katholische und apostolische Liturgie reflektirt und repräsentirt. Desshalb halten wir sie für das treueste und vollständigste Bild dieser einen Liturgie.

§. 88.

Liturgie der apostolischen Constitutionen.

Von allen alten Liturgien hat sich blos eine erhalten, auf welche die Reform zu Ende des vierten Jahrhunderts keinen Einfluss übte, die des achten Buches der apostolischen Constitutionen. Desshalb gibt sie den Typus der alten Liturgie am treuesten wieder. Die Behauptung: „nach Probst hätte man bis auf Papst Damasus auch in Rom dieser Liturgie sich bedient“, enthält nicht meine Annahme, sondern nach meiner Ansicht hatten die meisten Kirchen ihre eigene Liturgie, die aber so mit einander im Einklang standen, dass sie als Ableger und Species der einen, katholischen und apostolischen Liturgie erscheinen. Diese Liturgie repräsentirt am vollkommensten die der A. C., obwohl auch sie im Verlauf der Zeit und durch den Ort ihres Gebrauches eine eigenthümliche Färbung erhalten hat. Unbestritten ändern sich liturgische Bücher mit dem sich entwickelnden Ritus, darum wurde die in Rede stehende Messe nicht wörtlich so, wie sie uns vorliegt, in den

[1]) Ignat. ad Philad. c. 4.

Digitized by Google

ersten Jahrhunderten an allen Orten gelesen, sondern Einiges kam hinzu, Anderes blieb weg oder wurde den Zeit- und Ortsverhältnissen angepasst. Solche Aenderungen sind aber nicht das willkürliche Werk eines Mannes, der irgend eine Liturgie abschrieb, sondern das Bedürfniss der Zeit, in welcher sie in Uebung war, hat sie hervorgerufen. Man lernt darum aus derartigen Riten zugleich den sich entwickelnden Ritus kennen.

Damit werden auch diejenigen einverstanden sein, welche glauben, der Verfasser des achten Buches der A. C. habe sich bei Behandlung der Liturgie an Vorhandenes angeschlossen. „Der Gegenstand, sagt Funk, der in demselben behandelt wird, die gottesdienstliche Ordnung, gebietet geradezu die Annahme; denn eine starke Neuerung auf diesem Gebiete hätte naturgemäss grossen Anstoss erregen und das ganze Werk in Frage stellen müssen. Nur wird seine Quelle theilweise mehr die kirchliche Praxis, als ein schriftliches Dokument gewesen sein.“ [1]) Hat sich aber der Interpolator der A. C. vorherrschend an die kirchliche Praxis gehalten und ihr entsprechend die Liturgie geändert, so kann dieses unmöglich zu Anfang des fünften Jahrhunderts geschehen sein. Nach dem Berichte von Proklus reformirte Basilius (330—379) und Chrysostomus (347—407) die Messe. Wenn nun der Interpolator der A. C. die Liturgie der dem Anfange des fünften Jahrhunderts entsprechenden kirchlichen Praxis gemäss änderte, so müsste seine Aenderung wenigstens Spuren von der Mess-Reform an sich tragen. Weil dem aber nicht so ist, wurde sie nicht zu Anfang des fünften Jahrhunderts von dem Interpolator der A. C. nach der kirchlichen Praxis geändert.

Man wird entgegnen, die Aechtheit der Schrift des Proklus ist zweifelhaft und darum werthlos. Zweifellos ist hingegen die Trennung der Nestorianer von der Kirche auf der Synode zu Ephesus i. J. 431 und die der Monophysiten auf der zu Chalcedon i. J. 451. Weil aber die Liturgie dieser Häretiker nicht mit der alten, in der A. C. befindlichen Messe übereinstimmt, sondern mit der reformirten, so schliesst daraus Renaudot, die Reform habe vor dem Jahre 431 stattgefunden; denn die Katholiken haben nie die sacramentalen Bücher der Häretiker angenommen, wohl aber behielten diese, bei ihrer Trennung von der Kirche, den katholischen Gottesdienst bei. [2])

Gesetzt jedoch, die acht Bücher der A. C. seien von dem Interpolator oder Compilator zu Anfang des fünften Jahrhunderts zusammen gestellt und redigirt, so folgt daraus nicht, dass die

---

[1]) Funk, die apostol. Constitutionen. S. 150.

[2]) Renaud., liturgiarum orientalium collectio. Dissertatio I. c. 5. p. XXXIII. cf. S. 334.

Digitized by Google

von ihm aufgenommene Liturgie ein Abbild des zu dieser Zeit gefeierten Gottesdienstes sei. In diesem Falle konnte er nämlich die einzelnen Gebete derselben nicht den Aposteln in den Mund legen, wie er es thut. Denn er durfte seinem Leserkreise nichts Unmögliches zumuthen, sondern diese Fiktion musste ihnen glaublich erscheinen. Zu diesem Zwecke war er genöthiget, auf die Liturgie vor Basilius und Chrysostomus zurückzugreifen. Die reformirte Messe mit ihrem grossen und kleinen Eisodos, statt der Katechumenenmesse, und dem abgekürzten Dankgebete für eine apostolische Einrichtung auszugeben, konnte zu Anfang des fünften Jahrhunderts keinem Verständigen in den Sinn kommen, da die damals Lebenden ihre Entstehung kannten. Kurz: ein zu Anfang des fünften Jahrhunderts die Bücher der A. C. zusammenstellender und bearbeitender Compilator befand sich in der Zwangslage, wenigstens die vor der Mitte des vierten Jahrhunderts übliche Liturgie in sein Sammelwerk aufzunehmen.

Ferner bemerkt Funk, der Interpolator der A. C. habe in der von ihm dargestellten Liturgie „nicht nur etwa Bestehendes wiedergegeben, sondern auch manches Eigene beigefügt, das wir oben als für den Autor, bezw. den Interpolator charakteristisch kennen lernten. Man vergleiche die Aneinanderreihung von abstrakten göttlichen Prädicaten am Anfang der Eulogie des Bischofes über die Katechumenen (c. 6) und im Eingang der Danksagung oder Präfation (c. 12), die noch grössere Häufung im Schlussgebet (c. 15), im Allgemeinen dieselben, wie sie uns im Gebet für die Bischofsweihe begegnet sind, und dazu noch mehrere andere; die Aufnahme der drei Bischöfe Jacobus, Clemens und Evodius in das Gebet für die Gläubigen (c. 10), die grosse, vielfach in blossem rhetorischen Wortschwall und in Häufung von biblischen Beispielen sich äussernde Breite des Dankgebetes.“ (S. 155.)

Im Allgemeinen will die Möglichkeit, der Interpolator werde Eigenes beigefügt haben, nicht bestritten werden. Die Gläubigen der ersten Jahrhunderte waren jedoch in dieser Beziehung wachsam und schwierig, wesswegen er sich nicht viel erlauben durfte. Weil aber unbedeutende Zusätze den Charakter unserer Liturgie nicht ändern können, so würde hieraus für die Zeit ihrer Abfassung nichts folgen. Sie kann desshalb ebenso dem zweiten, als fünften Jahrhundert angehören. Was sodann die angeführten Beispiele betrifft, so sind sie keine Eigenthümlichkeiten des Interpolators, sondern der alten liturgischen Gebete. Die Aneinanderreihung von abstrakten göttlichen Prädicaten findet sich schon bei Clemens A. [1]) Dieselbe „Eigenthüm-

[1]) Clem. A. Cohor. p. 93. ed. Potter. cf. S. 350.

Digitized by Google

lichkeit" hat auch Athanasius. In der um das Jahr 318 verfassten Schrift: ‚Oratio contra gentes' nennt er den Erlöser den wahren Sohn, die Kraft, die Weisheit, den Logos Gottes. Aber nicht blos durch Theilnahme an dem göttlichen Wesen ist er das, *ἀλλ' αὐτοσοφία, αὐτολόγος αὐτοδύναμις ἰδία τοῦ πατρός ἐστιν, αὐτοφῶς αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαρετὴ καὶ μὲν καὶ χαρακτὴρ καὶ ἀπαύγασμα καὶ εἰκών.* Einige Zeilen weiter unten fährt Athanasius fort, wie die Weisheit und der Logos des Vaters, so ist er auch: *αὐταγιασμὸς καὶ αὐτοζώη καὶ θύρα καὶ ποιμὴν καὶ ὁδός, καὶ βασιλεὺς καὶ ἡγεμὼν καὶ ἐπὶ πᾶσι σωτὴρ καὶ ζωοποιος καὶ φῶς καὶ πρόνοια τῶν πάντων.* [1]) Demzufolge könnte der „Interpolator" auch zu Anfang des vierten Jahrhunderts gelebt haben. Man darf jedoch weiter zurückgehen. Theophilus von Antiochien schreibt im Jahre 181 oder 182: „Gott ist in seiner Herrlichkeit unerfassbar, in seiner Grösse unbegrenzt, in seiner Höhe dem Verstande unerreichbar, in seiner Kraft unvergleichbar. Nenne ich ihn Licht, so nenne ich sein Werk; nenne ich ihn Macht, so bezeichne ich seine schöpferische Kraft; nenne ich ihn Vorsehung, so bezeichne ich seine Güte; nenne ich ihn Herrschaft, so bezeichne ich seine Herrlichkeit; nenne ich ihn Herrn, so bezeichne ich ihn als Richter; nenne ich ihn Richter, so bezeichne ich ihn als gerecht . . . Herr ist er, weil er Alles beherrscht, Vater, weil er vor allen Dingen ist, Weltbildner und Schöpfer, weil er Alles erschaffen und gemacht hat, der Allerhöchste, weil er über Alles ist, Allbeherrscher, weil er Alles regiert und umfasst." [2])

Man sieht hieraus, an der Aneinanderreihung von abstrakten göttlichen Prädicaten hat es zu keiner Zeit gefehlt, wesswegen dieses für den Interpolator nicht charakteristisch ist.

Wohl trifft dieses aber den alten liturgischen Gebeten gegenüber zu. Der katholische Cultus verherrlichet in erster Linie Gott als den Unendlichen. Das göttliche Wesen entwickelnd, verherrlicht er aber nicht den inhaltslosen, abstrakten Begriff des Unendlichen, sondern er betet seine Majestät, Grösse, Macht, Liebe, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit etc. an. [3]) Es liegt darum im Wesen des liturgischen Gebetes, die Anbetung durch ein Aneinanderreihen abstrakter göttlicher Prädicate zu vollziehen. Besonders war dieses in den ersten Jahrhunderten dem Heidenthume gegenüber am Platze. In belehrenden Schriften und Homilien wurden diese abstrakten Prädicate umschrieben und erklärt, in den Gebeten aber, um der Kürze und des imponirenden Ausdruckes willen, häufig in Substantivform aneinander gereiht.

---

[1]) Athanas. oratio contra gentes n. 46 u. 47. p. 93.
[2]) Theophilus ad Autolic. l. 1. n. 3 u. 4. cf. §. 89. S. 350.
[3]) Basil. adv. Eunom. l. 1. n. 10. p. 534. De fide. n. 1. p. 466. tom. III.

Digitized by Google

Wenn daher Funk die betreffenden Sätze in (l. 8. c. 5. c. 6. c. 13 u. 15), welche solche Aneinanderreihungen enthalten, für eine Einschaltung und eine Eigenthümlichkeit des Interpolators erklärt, so halte ich sie für eine Eigenthümlichkeit der liturgischen Gebete überhaupt. Solches kommt darum auch in der Liturgie des Jacobus (n 28 und 38) [1]) (Daniel p. 109. 123), in der koptischen des Basilius (Renaudot. p. 20) und Gregorius (R. p. 27), in der griechisch alexandrinischen von Gregor (R. 93. p. 105) und Marcus [2]) (R. 138. 152) vor, wie in der Präfation des Basilius (cf. unten §. 97, Daniel p. 42 b.). Obwohl nämlich diese Liturgien von der Reform beeinflusst sind, so wird doch Niemand behaupten, diese Häufung von Prädicaten sei durch sie, die wesentlich in Abkürzung bestand, hinzugekommen. Zudem würde dadurch unsere Behauptung, die Aneinanderreihung abstrakter göttlicher Prädicate sei eine Eigenthümlichkeit der liturgischen Gebete, nicht alterirt.

Was sodann den rhetorischen Wortschwall und die Breite des Dankgebetes betrifft, so sagt Justin, wie Chrysostomus, der Bischof habe dieses Gebet ausführlich (*ἐπὶ πολύ* Apol. 65), in pompösen und hymnenartigen Worten (*διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν* Ap. 13) verrichtet. Demgemäss war das Dankgebet schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts breit und rhetorisch. Selbst die sich in biblischen Beispielen äussernde Breite war eine Eigenthümlichkeit der ältesten liturgischen Gebete. Origenes bemerkt: In den Exorcismen verbinden die Christen mit dem Namen Jesus Begebenheiten und andere Worte aus der Schrift. [3]) Welcher Art diese „Häufung von biblischen Beispielen" war, zeigt Tertullian da, wo er von der Weihe des Taufwassers spricht. [4]) Die Erwähnung solcher Historien und Worte in den liturgischen Gebeten bestätiget zudem die römische Benedictio fontis. [5]) Daraus sollte hervorgehen, dass durch Häufung

---

[1]) Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Welt, Schatzkammer ewiger Güter, Quelle des Lebens und der Unsterblichkeit, Gott und Herr des Alls. n. 28. — Gott und Vater des Herrn und Gottes, unseres Heilandes Jesu Christi, grossnamiger Herr, seliges Wesen, freigebige Güte, Gott und Herr Aller, in Ewigkeit Gepriesener, Thronender über den Cherubim, Verherrlichter von den Seraphim. n. 38.

[2]) Gott des Lichtes, Erzeuger des Lebens, Urheber der Gnade, Schöpfer der Aeonen, Urgrund der Wissenschaft, Vergleicher der Weisheit, Schatz der Heiligkeit, Lehrer reiner Gebete, Wohlthäter der Seelen.

[3]) *Ἀλλὰ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ μετὰ τῆς ἀπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν... καὶ ἄλλων λόγων πεπιστευμένων κατὰ τὴν θεῖαν γραφήν.* Orig. c. Cels. l. 1. c. 6.

[4]) Tert. de baptis. c. 9. p. 195. t. IV.

[5]) Probst, Sacramente und Sacramentalien der ersten drei Jahrhunderte. S. 80—83. Dasselbe findet in dem mailändischen Ritual statt. Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 223 u. 224.

Digitized by Google

von biblischen Beispielen breit ausgeführte und rhetorisch gehaltene Gebete bereits im 2. und 3. Jahrhundert in Uebung waren und kein Anlass vorliegt, das ebenso beschaffene Dankgebet der A. C. einer späteren Zeit oder der Individualität des Interpolators zuzuschreiben.

Im unmittelbaren Anschlusse an das Obige fährt Funk fort: „Man erwäge ferner, um noch Bestimmteres zu berühren, das wiederholte *μόνος ἀγέννητος θεός*, und dieses insbesondere an einem Orte (c. 6.), an dem uns in einer anderen Schrift an seiner Statt *ὁ ζῶν θεὸς* begegnen wird; das *μονογενὴς θεός* (c. 7): das *Ἰησοῦς ὁ χριστὸς εἰς πάντα ὑπηρετησάμενος τῷ θεῷ αὐτοῦ καὶ πατρὶ εἰς τε δημιουργίαν καὶ πρόνοιαν κατάλληλον* (c. 12) verglichen mit dem *θεὸν λόγον ὑπηρετούμενον τῷ θεῷ αὐτοῦ καὶ πατρὶ εἰς τὴν τῶν ὅλων δημιουργίαν* des Interpolators in V. 20.“ (Funk. S. 155.)

Etwas Eigenthümliches, für den Interpolator und das 5. Jahrhundert Zeugendes, liegt in den Worten *μόνος ἀγέννητος θεός* nicht vor, da sie, wie auch Funk sagt, schon Justin kennt. [1]) Beachtung verdient ferner, dass sie in dem Weihegebete (*εὐχαριστία*) des Oeles, Taufwassers und Chrisams (A. C. l. 7. c. 42. 43. 44) vorkommen, so dass es nicht auffallen kann, wenn sie sich auch in den Gebeten der Liturgie (c. 7 u. 12) finden. Sie bezeugen darum nicht den Sprachgebrauch des Interpolators, sondern den der alten Gebete.

Nicht anders verhält es sich mit *μονογενὴς θεός*. Diese Worte stehen nicht nur in der Liturgie der A. C. (c. 7 u. 12), sondern auch das 3. Buch derselben bemerkt zugleich, bei der Taufe werde der Vater *ὁ ἐπὶ πάντων θεός* und Christus *μονογενὴς θεος* genannt. (l. c. 17.) Wirklich gibt die Weihe des Taufwassers Christus den Namen *μονογενὴς θεός* und den Vater nennt sie *τὸν πατέρα τοῦ μονογενοῦς θεοῦ* (l. 7. c. 43). Die Frage, wann diese Terminologie (*μόνος ἀγενν. θεός* u. *μονογενὴς θεός*) in die liturgischen Gebete aufgenommen worden sei, ist kaum zu beantworten. Ich vermuthe, es sei dieses in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts (v. Irenäus bis Dionysius von Alex.) geschehen, denn die genannten Worte sind ebenso gegen eine Auflösung der drei göttlichen Personen in blosse Prosopa der einen Monas gerichtet, als durch sie „die Monas nicht zertheilt, sondern zur Einheit zusammen geschlossen wird.“ [2])

Dasselbe findet auf die Worte: *Ἰησοῦς ὁ Χριστός* Anwendung, sofern Funk selbst mit Berufung auf Justin (dialog. c. 128)

---

[1]) *Μόνος γὰρ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ θεός.* Just. d. c. Tryph. n. 5. p. 28. *Τῷ πάντων πατρὶ ἀγεννήτῳ ὄντι.* Apol. II. n. 6. p. 296. Man vergleiche hiermit die Citate aus Clemens A. cf. §. 89. S. 350.

[2]) Athanas. de sent. Dionys. c. 17. p. 505. tom. I. Migne.

Digitized by Google

zu einer zweiten ähnlichen Stelle desselben Dankgebetes der A. C. bemerkt: „Die Stelle gehört in ihrem Ursprung allem nach einer älteren Zeit an. Sie findet sich in dem Theil des Buches, der am ehesten ein höheres Alter anzusprechen hat." (S. 167.) Funk bezieht sich allerdings zum Beweise der Interpolation auf A. C. l. 5. 20. Wenn jedoch dieses Buch auch Zusätze enthält, so folgt daraus nicht, dass l. 5. 20 u. l. 8. c. 12 von dem Interpolator herrühren, dessen Quelle hauptsächlich die kirchliche Praxis war (Funk 150). Sie können gerade so beide ursprünglich sein, denn die griechisch-alexandrinische Liturgie des Basilius enthält einen ähnlichen Satz. [1])

Diesen Gegenstand schliesst Funk also: Man nehme auch die dreimalige Bezeichnung des Bischofes in c. 12 als *ἀρχιερεύς*, während sonst der Ausdruck *ἐπίσκοπος* üblich ist. Das *ἀρχιερεύς* ist ein Lieblingsausdruck des Interpolators; er gebraucht ihn dreimal in Bezug auf den Bischof (II. 27. 57), [2]) noch öfter in Bezug auf Christus (II. 25. 27 V. 6. VI. 11. 30) und hier einigemal mit Beifügung eines *μέγας*. Demgemäss ist er, unter der bekannten Voraussetzung, auf die Hand des Bearbeiters zu schreiben." (S. 155.)

Die erste Stelle (l. 2. c. 27) ist jedoch zum Beweise für das Gesagte ungeeignet und die zweite (l. 2. 57) steht in der sehr alten Liturgie [3]) und beweist darum, dass man in der frühesten Zeit den Bischof auch, vielleicht sogar vorherrschend, *ἀρχιερεύς* nannte. Die Doctrina Apostolorum spricht das einemal von *ἐπίσκοπος*, das anderemal von *ἀρχιερεύς* (c. 13. 15) und Clemens gibt dem Bischof den letzteren Namen zweimal. (I. Cor. c. 40 u. 41.) Bei diesem Sachverhalt kann man diese Bezeichnung nicht für ein Merkmal späteren Ursprungs ansehen. Ebenso wenig ist sie ein Lieblingsausdruck des Interpolators, denn gering angeschlagen kommt das Wort *ἐπίσκοπος* in den A. C. hundertmal, das Wort *ἀρχ.* nach Funk aber zweimal vor. Und sollte er es gerade in den liturgischen Gebeten interpolirt haben? So viel über den Interpolator und seine Zusätze zu unserer Liturgie.

---

[1]) *Δέσποτα κύριε παντόκρατορ, ὁ πᾶσαν κτίσιν ἐν σοφίᾳ δημιουργήσας, ὁ διὰ τὴν ἄφατόν σου πρόνοιαν, καὶ πολλὴν ἀγαθότητα ἀγαγὼν ἡμᾶς.* Liturg. s. Basilii alexandrina. Renaudot tom. I. p. 82.

[2]) In dem unmittelbar Vorhergehenden ist nämlich von Eindringlingen in das Priesterthum die Rede, welchen das Ende des Dathan und Abiron (Num. c. 16) und die von Gott bestätigte Wahl des Hohenpriesters Aaron (l. c. c. 17) vor Augen gestellt wird. Dann heisst es mit offenbarer Beziehung auf den a. t. Hohenpriester: Ihr sollt also, Brüder, euere Opfergaben dem Bischof als euerem Hohenpriester (*ὡς ἀρχιερεῖ*) darbringen. l. c. l. 2. c. 27.

[3]) Auch in dem liturgischen Gebete der Oelweihe wird der Bischof *ἀρχιερεύς* genannt. A. C. l. 7. c. 42.

Digitized by Google

„Wie aus den Schriften des Joh. Chrysostomus erhellt, schreibt Funk ferner, berührt er sich nicht blos in den Grundzügen, sondern zum Theil auch im Wortlaut der Gebete sehr enge mit der antiochenischen Liturgie um d. J. 400.“ (S. 156.) Diesem Satze kann man völlig zustimmen, wenn die Verwandtschaft des von Chrysostomus Angegebenen nicht blos auf die antiochenische Messe bezogen, sondern auf die katholische Liturgie der ersten vier Jahrhunderte überhaupt ausgedehnt wird. Funk befremdet es, dass bei der Vergleichung der clementinischen Gebete der Katechumenenmesse mit den Angaben des Chrysostomus die Uebereinstimmung nicht grösser ist und der Kirchenlehrer das Gebet über die Katechumenen der zweiten Klasse gar nicht erwähnt.[1]) Allein die clementinische und antiochenische Messe decken sich nicht vollständig, sondern die erste ist „nicht blos in den Grundzügen, sondern zum Theil auch im Wortlaut der Gebete“, die des katholischen Erdkreises von den Aposteln und Justin bis Chrysostomus. Als solche hat sie in verschiedenen Kirchen, und so auch in der antiochenischen, einzelne Aenderungen erfahren.

§. 89.

Fortsetzung.

Das Vorausgehende bezweckte die für die Entstehung oder Umgestaltung unserer Liturgie zu Ende des vierten Jahrhunderts angegebenen Gründe zu beseitigen. Das Folgende setzt sich die Aufgabe, die Uebereinstimmung dieser Liturgie im Wesentlichen und bis zum Wortlaute mit der apostolischen nachzuweisen. Der Kürze wegen beschränken wir uns aber auf das Centrum der ersten vier Jahrhunderte, die Zeit von 150—250, in der Voraussetzung, wenn die Liturgie der A. C. in diesen Decennien vorhanden war, so war sie es auch vorher und nachher. Doch ist dieses keine blosse Voraussetzung, sondern das vorliegende Buch verfolgt die Wurzeln derselben bis auf die Apostel und ihre Existenz bis auf Chrysostomus und Augustinus.

Nach dem Berichte Justins lobpreist der Bischof zuerst „den Vater des Alls durch den Namen des Sohnes“, wie die Liturgie, „für die Schöpfung und alle Mittel des Wohlerge-

[1]) Wahrscheinlich kam dieses Gebet aus der Kirche von Jerusalem in die clem. Liturgie, da in ihr diese Klasse der Katechumenen besonders sorgfältig auf die Taufe vorbereitet wurde, wie die Katechesen des Cyrill v. J. zeigen.

Digitized by Google

hens." Die Liturgie gedenkt der vier Elemente und des Nutzens, welche sie dem Menschen gewähren. Clemens A. bestätiget aber diese Erklärung „der Mittel des Wohlergehens" (cf. S. 399).

„für die Beschaffenheit der Arten und den Wechsel der Zeiten." Die Liturgie dankt Gott, dass er „die Welt erfüllt und geschmückt hat mit duftenden, heilsamen Kräutern, mit vielen und verschiedenen Thieren, zahmen, wilden . . . . . Durch den Kreislauf der Jahre, die Reihe der Monate und Tage, die Ordnung der Jahreszeiten."

Die Liturgie geht sofort auf die Schöpfung des Menschen und den Sündenfall über. Justin lässt dieses, weil den heidnischen Kaisern unverständlich, weg. Aus demselben Grunde übergeht er die Führung der Israeliten und ihre Befreiung aus Egypten. Dagegen verwerthet er diesen zweiten Theil des Dankgebetes in dem Gespräche mit dem Juden Trypho in so auffallender Aehnlichkeit mit unserer Liturgie, dass Einige den Text Justins nach dem der Liturgie zu ändern, vorschlagen. [1])

Mit dem dritten Theile des Dankgebetes verhält es sich ebenso. In der Apologie verschweigt er es, in dem dialogus c. Tryphone gedenkt er desselben.

Erwägt man nun, dass diese kurzen Angaben des Apologeten in dem liturgischen Dankgebete „ausführlich, in pompösen, hymnenartigen Worten" erschienen sind, und vergleicht damit das Dankgebet unserer Liturgie, in der dieses zutrifft, so sollte, nach meinem Ermessen, die Uebereinstimmung des von Justin beschriebenen Dankgebetes mit dem der Liturgie der A. C. nicht nur in in den Grundzügen, sondern zum Theil selbst im Wortlaute der Gebete constatirt sein. Damit ist aber auch der bereits durch die Uebereinstimmung der verschiedenen Liturgien nachgewiesene Satz, die Liturgie der A. C. bilde die Unterlage für die Feier der Eucharistie in den ersten vier Jahrhunderten, von Justin für die Mitte des zweiten Jahrhunderts in einer hervorragenden Weise bestätiget.

2. Noch mehr dient für den Nachweis, die Liturgie der A. C. sei vor dem Jahre 200 vorhanden gewesen, das Zeugniss des Clemens A. Sein Schüler Origenes charakterisirt das liturgische Dankgebet durch das Canticum des Habakuk, Clemens geht näher auf dasselbe in der Cohortatio ad gentes ein. Weil er am Ende dieser Schrift auf ihren Anfang zurückgreift, verbinden wir beide Stellen mit einander. In den Mysterien, sagt er, kommt ein dem Könige des Alls gebührender Hymnus, ein neues Lied, vor, welchen der Logos selbst singt und den die Menschen dem ungezeugten und unvergänglichen, dem allein wahrhaft seienden Gott (τὸν

[1]) Probst, Liturgie der drei ersten Jahrhunderte. S. 103 u. 104.

Digitized by Google

ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον καὶ μόνον ὄντως θεόν) darbringen durch Jesus, den Ewigen, Einen, den grossen Hohenpriester (*ἀρχιερεύς*) des einen Gottes und Vaters . . . den Demiurg durch den Willen (*θελήματι*) des Vaters . . . den Logos Gottes, Arm des Herrn, Kraft des Alls (*δύναμις τῶν ὅλων*), Willen des Vaters." (p. 93.) Potter Er, der vor Allem ist, war und ist der göttliche Ursprung von Allem (*ἀρχὴ θεία τῶν πάντων*). Der uns ehemals das Sein gab, denn er war in Gott, hat auch das Gutsein gegeben (*καὶ τοῦ εἶναι πάλαι ἡμᾶς, ἦν γὰρ ἐν θεῷ καὶ τοῦ εὖ εἶναι*). (p. 6 u. 7.) [1])

Weil Clemens dieses Gutsein auf das sittliche, religiöse Gutsein, das Christus den Menschen verlieh, bezieht, geht er hierauf ein. Die Liturgie deutet aber das *εὖ εἶναι* auf das leibliche Wohlbefinden und dankt Gott für die „Mittel des Wohlergehens." Dessungeachtet handelt auch Clemens zuerst von der physischen Schöpfung und den Mitteln des Wohlergehens; denn er nimmt die Liturgie zur Richtschnur. [2]) „Das Weltall, sagt er, hat Christus passend geschmückt und die widerstrebenden Elemente so in Einklang gebracht, dass diese ganze Welt harmonisch wurde. Dem Meere gab er eine flüssige Form und verbot ihm, die Erde zu überfluthen. Die Erde machte er unbeweglich und setzte ihr das Meer als Grenze. Die Kraft des Feuers linderte er durch die Luft und die bittere Kälte der Luft milderte er durch Einmischung des Feuers." (p. 5.) Auf den Nutzen der Elemente für den Menschen macht Clemens in den Worten aufmerksam: „Danken wir Gott, der uns das Land zum Anbauen übergab, das Wasser zum Trinken und Befahren mit Schiffen, die Luft zum Athmen, Feuer, um Kraft desselben Kunstwerke zu schaffen, die Erde zur Wohnstätte." (p. 89.)

---

[1]) Die entsprechenden Worte des clem. Dankgebetes lauten: Würdig und gerecht ist es, zu loben den wahrhaft seienden Gott (*ὄντως ὄντα θεόν*), den allein Ungezeugten (*μόνον ἀγέννητον*) und Anfangslosen . . . der Alles aus Nichts zum Sein geführt hat durch seinen eingeborenen Sohn, denselben zeugend vor allen Aeonen durch Willen, Macht und Güte, den Logos, die belebende Weisheit, den Erstgeborenen der Schöpfung, seinen Hohenpriester (*ἀρχιερέα σόν*), der vor Allem und durch den Alles ist (*τὸν πρὸ πάντων, δι' οὗ τὰ πάντα*). Denn durch ihn hast du das Sein gegeben, durch ihn auch das Gutsein verliehen (*δι' οὗ γὰρ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι ἐδωρήσω*). c. 12. p. 1093.

[2]) Die Liturgie fährt im Anschlusse an das Obige fort: Gott und Vater deines eingeborenen Sohnes, der du durch ihn . . . am Himmel die Sonne geordnet hast zur Beherrscherin des Tages, den Mond zum Herrscher der Nacht, . . . der du gemacht hast das Wasser zum Trinken und zur Reinigung, die belebende Luft zum Athmen, Sprechen und Hören, der das Feuer geschaffen hat als Linderung der Finsterniss, um zu erwärmen und uns zu leuchten, der du das grosse Meer vom Lande geschieden, jenes schiffbar, dieses wegsam gemacht.

Digitized by Google

Aber auch der Mensch, [1]) diese kleine Welt (*τὸν σμικρὸν κόσμον*), dessen Leib und Seele Gott mit dem h. Geiste verband, oder wie Clemens auf der vorhergehenden Seite sagt: dem er den Samen der Gottesverehrung (*θεοσεβείας σπέρμα*) verlieh, soll Gott verherrlichen. (p. 5.) Im Paradiese von der Schlange verführt, lehrte der, welcher den Menschen als Demiurg in der ersten Schöpfung das Leben gab, sie als Lehrer gut leben, um ihnen nachher als Gott das ewige Leben zu verleihen. Doch nicht jetzt erst, sondern vom Anfang der Welt hat er sich unser erbarmt. Er ist uns Retter und Helfer, welcher das Heil vom Anfang an prophetisch verkündiget hat." (p. 7.) Der Logos, fügt Clemens am Ende des Buches bei, offenbarte den Menschen das Heil, dass sie es büssend erlangen, aber widerstrebend dem Gerichte verfallen. Das ist die Verkündigung der Gerechtigkeit, den Gehorchenden eine gute Botschaft, den Ungehorsamen eine Verurtheilung. (p. 90.)

Flüchten wir uns daher zu ihm, [2]) der durch Wunder und Zeichen in Egypten, in der Wüste, im Dornbusch, durch die Wolke zum Heile einladet. Die Widerstrebenden und Hartherzigen treibt er durch Furcht, die zum Hören Geneigten zieht er durch Moses, Isaias und den ganzen Chor der Propheten auf logische Weise zu dem Logos. Wie ein weiser Arzt, heilt er durch Arzneien und durch Schneiden und Brennen. Die Feuersäule ist ein Beweis

---

[1]) Doch nicht nur die Welt hast du erschaffen, sondern in ihr auch den Weltbürger (*κοσμοπολίτην*) und ihn zum Schmuck der Welt (*κόσμου κόσμον*) gemacht. Du hast seiner Seele vernünftige Erkenntniss, die Unterscheidung von Gut und Bös, die Beobachtung von Recht und Unrecht . . . und das Gesetz eingepflanzt, damit er innerlich und aus sich den Samen der Gotteserkenntniss (*τὰ σπέρματα τῆς θεογνωσίας*) habe. Ihn in das Paradies einführend, untersagtest du ihm den Genuss des einen Einzigen, damit er als Lohn dafür mit der Unsterblichkeit geziert werde. Durch den Trug der Schlange ass er die verbotene Frucht. Gütig hast du ihn nicht bis zum gänzlichen Untergang verachtet; denn dein Geschöpf war er. Den Schuldbrief des Todes lösend, hast du ihm Leben aus der Auferstehung versprochen. Und nicht nur dieses, sondern auch von der unzählbar von ihm abstammenden Nachkommenschaft hast du die verherrlichet, die dir treu waren, die gestraft, die von dir abfielen. Denn du bist der Schöpfer der Menschen, Urheber des Lebens, Helfer der Dürftigkeit, Gesetzgeber, Belohner der Beobachter, Rächer der Uebertreter des Gesetzes.

[2]) Deinen Diener Moses erweckend, hast du durch ihn das geschriebene Gesetz zur Unterstützung des natürlichen gegeben und den polytheistischen Irrwahn verbannt . . . die Egyptier mit zehn Plagen gezüchtigt, die Israeliten durch das getheilte Meer geführt, die verfolgenden Egyptier unter den Wogen begraben . . . die Feuersäule bei Nacht zur Erleuchtung die Wolkensäule bei Tag zum Schatten in der Hitze gegeben. Für all das sei dir, Allherrscher, Lob. (Sofort folgt in der Liturgie das Trisagion, das Clemens in der cohortatio nicht erwähnt.)

Digitized by Google

des Schreckens und der Gnade, den Gehorchenden Leuchte, den Widerstrebenden Feuer. (p. 8.)

Zuletzt entäusserte sich der,[1]) welcher es für keinen Raub hielt, Gott gleich zu sein, um die Menschheit zu retten. (p. 8.) Er gab den Blinden das Gesicht, öffnete den Tauben die Ohren, führte die Lahmen und Verirrten auf den Weg der Gerechtigkeit, zeigte den Unwissenden Gott, nahm das Verderben hinweg, besiegte den Tod, versöhnte die Kinder mit dem Vater. Denn der Logos Gottes liebt die Menschen, der Herr erbarmt sich, erzieht, ermahnt, ermuntert, rettet, bewacht, verheisst als Lohn das Himmelreich, allein auf unsere Rettung bedacht. (p. 6.) Die nachfolgenden Worte, aus dem Schluss der Cohortatio (c. 11.), mögen als Parallele zu den citirten noch hier stehen. „Um den Menschen von den Fesseln zu befreien, nahm der Herr Fleisch an, besiegte die Schlange und den Tod und befreite mit ausgespannten Armen den Menschen. Der Herr lag darnieder, der Mensch stand auf, der aus dem Paradiese Verstossene wurde in den Himmel aufgenommen. Geben wir uns daher an diesen Herrn hin, der durch heilige Tugenden, durch die Schöpfung, Erlösung, Wohlthun, Gesetzgebung, Prophezie, Lehre Alles erfüllt hat.) (p. 87.)

2. Man wird gegen diese Parallelen einwenden, Clemens deute zwar auf den in den Mysterien von Christus und den Gläubigen dargebrachten Dank hin, und insofern könne man seine Worte über „den neuen Hymnus" auf das liturgische Dankgebet beziehen.[2]) Doch genüge dieses um so weniger, als nicht anzunehmen sei, der Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule werde in einer Ermahnungsrede an die Heiden dieses Gebet benützt haben. Allein das Dankgebet, die apostolische Missionspredigt und die an ihre Stelle getretene erste Katechese an die Heiden,

---

[1]) Heilig bist du, fährt die Liturgie nach dem Trisagion fort, der Allerhöchste in Ewigkeit. Heilig ist auch dein eingeborener Sohn, der nach dem Naturgesetze, nach dem geschriebenen Gesetze und den prophetischen Zurechtweisungen, nach deinem Rathschlusse es selbst erwählt hat, Mensch zu werden, Gesetzgeber, Hoherpriester (ἀρχιερεύς), Opfer, Hirte, Lamm. Er hat dich, seinen Gott und Vater, versöhnt und der Welt gnädig gemacht . . . Heilig ist er gewandelt, nach dem Gesetze hat er gelehrt, alle Krankheit und alle Schwäche von den Menschen genommen, Zeichen und Wunder vor dem Volke verrichtet. Er hat die Unwissenheit verscheucht, die Frömmigkeit belebt, deinen Willen vollbracht, das Werk, das du ihm aufgetragen, vollendet . . . Durch deine Zulassung wurde der Richter gerichtet, der Erlöser verurtheilt, der Leidenslose gekreuziget, der von Natur Unsterbliche getödtet, der Lebensspender begraben, um sie vor Leiden und dem Tode zu befreien, um deren willen er gekommen war, um zu brechen die Bande des Teufels und die Menschen seinen Schlingen zu entreissen.

[2]) Näher haben wir das begründet in der „Liturgie der ersten drei Jahrhunderte." §. 43. S. 130.

Digitized by Google

stimme inhaltlich völlig überein.[1]) Wenn daher Clemens A. in der Cohortatio diese Katechese berücksichtiget, so ist das ebenso wenig auffallend, als er dadurch nothwendig auf den Inhalt des Dankgebetes zu sprechen kam, auf den von Christus und den Gläubigen in den Mysterien gesungenen neuen Hymnus. Der Zweck und das Wesen der Cohortatio spricht darum nicht gegen, sondern für die obigen Parallelen.

Sodann zeigen diese Parallelen, dass das Dankgebet der A. C. nicht nur in den Grundzügen, sondern zum Theil im Wortlaute in dem zweiten und dritten Jahrhundert vorhanden war.

Selbst die Gebete der Katechumenenmesse waren während dieser Zeit, wenigstens in den Grundzügen, vorhanden, denn nicht Chrysostomus ist der Erste, der ihrer gedenkt, sondern Origenes, welcher bereits die Gebete über die Katechumenen, Büsser und Energumenen erwähnt. Er deutet zwar ihren Inhalt blos durch Typen an (S. 888), wenn man jedoch erwägt, wie Clemens A. das Canticum des Habakuk erklärt, dessen sich Origenes als Type des Dankgebetes bedient, so ist man zu dem Schlusse berechtiget, die von Origenes verwendeten Typen für die Gebete der Katechumenenmesse werden inhaltlich in einem ähnlichen Verhältnisse zu den entsprechenden der Liturgie der A. C. gestanden haben, wie die des Dankgebetes.

Wenn man daher aus den Angaben des Chrysostomus über die Gebete der Katechumenenmesse auf die Existenz der Liturgie der A. C. zu Anfang des fünften Jahrhunderts schliesst, so darf man dasselbe Verfahren um so mehr auf die Angaben von Justin und Clemens A. anwenden, als das Dankgebet ein viel bedeutenderer Bestandtheil der Liturgie ist, als die Katechumenenmesse. Macht man aber davon Gebrauch, so war unsere Liturgie von der Mitte des zweiten Jahrhunderts bis zu der des dritten vorhanden. Da man sodann den Messritus nicht, wie ein Kleid, wechselt, da sich nirgends eine Spur von einer Aenderung desselben vor der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts entdecken lässt, da im Gegentheil Basilius das wörtliche Festhalten an der pontischen Liturgie bis auf seine Tage bezeugt und sich Athanasius ähnlich, wie Clemens A., über die alexandrinische Liturgie äussert, so ist die Existenz der Liturgie in den ersten vier Jahrhunderten gesichert.

Das Resultat der in diesem Kapitel enthaltenen Erörterung ist demnach, die Liturgie der ersten vier Jahrhunderte war in allen Ländern und Kirchen die una, apostolica et catholica litur-

---

[1]) Man vergleiche hierüber unsere Schrift: Lehre und Gebet in den ersten drei Jahrhunderten. §. 19. 20. 39. und: Katechese und Predigt vom 4—6. Jahrh. §. 15 u. 16.

Digitized by Google

gia, und da diese die Liturgie der apostol. Constitutionen am treuesten bewahrt hat, repräsentirt sie diese nicht nur am vollkommensten, sondern sie bildet als solche auch die Grundlage aller übrigen Liturgien, nicht nur den Grundzügen, sondern theilweise selbst dem Wortlaute nach.

Zweites Kapitel.

Ursachen der Reform.

§. 90.

Heidenthum und Arianismus.

Das Heidenthum hatte in dreihundertjährigem Kampfe seine Kraft mit der des Christenthums gemessen. Zu leicht erfunden und besiegt, trat es als compakte und geordnete Masse von dem Schauplatze ab. Die mit ihrer ganzen Wucht auf Alle drückende Thatsache, das mächtige, stolze römische Reich sei durch die demüthige, geistesmächtige Religion des Kreuzes überwunden, führte die Einen in die Arme der Kirche, die Anderen bequemten sich den Umständen an und folgten ohne inneren Beruf und Drang dem christlich gewordenen Hof und der Zeitströmung, die sich durch Gottes Gnade aus einer antichristlichen in eine christliche verwandelt hatte. „Durch die äusseren Verhältnisse, sagt Möhler, die jetzt das Christenthum gewährte, durch die Gunst, die man sich durch Uebertritt zu demselben bei der kaiserlichen Familie erwarb, bewogen, traten Viele in die Kirche über, die nicht den geringsten inneren Beruf dazu fühlten. Eusebius klagt sehr darüber.“ [1]) Dessgleichen Ambrosius: „Venit quis in ecclesiam, dum honorem affectat sub imperatoribus christianis, simulato metu orationem se fingit deferre, inclinatur et solo sternitur, qui genua mentis non sternitur.“ [2])

Die Zahl solcher, die zwar den Namen „Christen“ führten und die christliche Wahrheit äusserlich anerkannten, aber von ihr weder durchdrungen waren, noch nach der christlichen Gerechtigkeit hungerten, war in jenen Tagen eine grössere, als zu anderen Zeiten. Da sie von dem Irdischen gesättiget waren, verursachte ihnen

---

[1]) Möhler, Kirchen-Geschichte I. S. 402.
[2]) Ambros. in psl. 118. serm. 20. n. 49. p. 464.

Digitized by Google

das Himmlische Ueberdruss. Da zudem der alte christliche Gottesdienst sehr ausgedehnt war, wie die Liturgie der apost. Constitutionen lehrt, verursachte er ihnen Ueberdruss und es erhob sich der Ruf nach Abkürzung.

Mitwirkend dazu war die Verfolgung der Katholiken durch die Arianer. Die Kaiser Constantius und Valens waren fanatische Anhänger dieser Häresie, der sie ihre weltliche Macht zur Verfügung stellten. Die katholischen Bischöfe wurden vertrieben, die Kirchen gesperrt oder den Arianern übergeben, den Gläubigen die göttlichen Gnadenmittel vorenthalten. Dieser Zustand währte ein halbes Jahrhundert und übte darum auch auf die Katholiken einen erschlaffenden Einfluss, so dass sie in den obigen Ruf einstimmten.

Dieses war auch, nach dem Berichte des Proklus, [1]) für Basilius das Motiv zu einer Reform der Messe, welche hauptsächlich in der Abkürzung derselben bestand. Die Aechtheit des dem Proklus zugeschriebenen Buches unterliegt zwar grossen Bedenken, die Richtigkeit des soeben Angegebenen, Erschlaffung des religiösen Lebens und lange Dauer des Gottesdienstes, wird aber dadurch nicht zweifelhaft, weil sie zugleich durch andere Zeugnisse beglaubiget ist. Gesetzt, die Schrift stamme nicht von Proklus her, so kannte ihr Verfasser die damalige Zeitlage entweder aus eigener Erfahrung oder aus dem Berichte eines älteren Gewährsmannes. Verdient darum der Bericht der Schrift über das Verlangen nach Abkürzung der Liturgie Glauben, so empfiehlt das auch die Glaubwürdigkeit der Angabe, Basilius habe diesem Verlangen durch die Reform der Messe entsprochen.

2. Einen weiteren Anstoss zur Reform gab die arianische Irrlehre. Das liturgische Dankgebet verherrlichte im Eingange den Vater durch den Namen des Sohnes und heiligen Geistes. Dieses führte dazu, dass das Verhältniss der drei göttlichen Personen zu einander wenigstens berührt und gestreift wurde. Weil man sodann dieses Gebet lange vor dem Nicänum recitirte, war es nicht in der nicänischen Terminologie abgefasst, sondern in der noch weniger entwickelten Weise der Väter der drei ersten Jahrhunderte. Den Arianern entging dieses nicht und sie beriefen sich zu Gunsten ihrer Irrlehre auf die liturgischen Gebete der Katholiken. Angelo Mai entdeckte in einem Codex Bobiensis (Palimpsest) Fragmente eines arianischen Verfassers, der zu zeigen sucht, die liturgischen Gebete der Katholiken lehren eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater. [2]) Um dieses zu beweisen

[1]) Derselbe steht in §. 93.

[2]) Angelo Mai, scriptorum veterum nova collectio. tom. III. pars II. p. 190. Abgedruckt von Migne: Patrologiae tom. XIII. p. 594. ff Mai glaubt, die Schrift sei zu Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts verfasst.

Digitized by Google

beruft er sich auf ihre manupositiones (Ordinationsgebet?), benedictiones (Firmung) et oblationes (Messopfer). Nullo modo, heisst es in Fragmentum VII., praeponunt patrem filio in scriptis suis, insuper omnes, qui praeponunt patrem filio, condemnant, et tamen ipsi praeponunt patrem filio in oblationibus suis dicentes: „Dignum et justum est nos tibi hic et ubique gratias agere, Domine sancte omnipotens Deus; neque est alius, per quem ad te aditum habere, precem facere, sacrificationem tibi offerre possimus, nisi per quem tu nobis misisti, et caetera. [1])

Mit diesem Verfahren ging das andere Hand in Hand, demgemäss die Arianer katholische Gebete durch Beifügung antikatholischer Worte und Sätze interpolirten. Weil sich ihrer, wie es scheint, selbst die Katholiken in argloser Weise bedienten, bedurften sie einer Reform. Die Synode von Hippo (a. 393) verordnete desshalb: „Niemand soll sich fremder Gebetsformeln bedienen, ehe er sich über sie mit mehr unterrichteten Brüdern berathen hat." (can. 21.) Das elfte carthagenische Concil (a. 407) befiehlt geradezu: „Nur von der Synode geprüfte und von Einsichtigeren gesammelte Gebetsformulare dürfen gebraucht werden." (can. 9 Nr. 103.) In Folge dieser Canonen wurden, wie Augustinus bemerkt, „die Gebete Vieler täglich verbessert, nachdem man sie Gelehrten vorgelesen hatte, und es fand sich Manches in denselben, was dem katholischen Glauben zuwider war." [2]) Der Heilige meint zwar zunächst das Gebet der Taufwasserweihe, man wird aber nicht irren, wenn man seine Worte auf die liturgischen Gebete überhaupt ausdehnt. Sie alle wurden, den obigen Zeugnissen gemäss, damals in Afrika einer Revision unterworfen, und da der Bischof von Hippo ausdrücklich von einem Verstoss gegen die Glaubensregel spricht, drängt sich der Gedanke von selbst auf, er spiele auf das Dankgebet der Messe an, in welches die apostolische Missions-Predigt Aufnahme gefunden hatte. Zugleich bieten diese Angaben einen Anhaltspunkt, um die Zeit festzusetzen, in welcher die liturgische Reform im Abendlande vor sich ging. Papst Damasus regierte von 366 bis 384, und da mehr als wahrscheinlich ist, dass der Impuls zu derselben von Rom ausging, so weisen die africanischen Zeugnisse auf dieses Pontificat als Quelle derselben hin.

In Afrika mag man sich vorerst mit solchen Verbesserungen begnügt haben. [3]) Basilius ging weiter, indem er nicht nur die das Verhältniss der göttlichen Personen zu einander betreffenden

---

[1]) l. c. p. 611. Mign.

[2]) Aug. de bapt. c. Donat. l. 6. c. 25. n. 47. p. 224. t. XII.

[3]) In der früher dargestellten Liturgie des h. Augustinus finden sich nirgends Spuren einer tiefer greifenden Reform.

Digitized by Google

Stellen des Dankgebetes in andere Worte fasste, sondern dieses Gebet zugleich abkürzte. Weil das Verfahren des Basilius Vielen nicht genügte, vervollständigte es Chrysostomus durch noch umfassendere Abkürzungen. „Nicht lange nachher, sagt Proklus, hat unser Vater Chrysostomus . . . Vieles weggeschnitten und in eine gedrängtere Form gebracht." Trotz der Bedenken, die man gegen die Aechtheit der Schrift des Proklus hat, berufen wir uns dennoch auf sie, weil sie der Wirklichkeit entspricht und darum Wahres berichtet. Die Vergleichung der Liturgie des Basilius mit der des Chrysostomus zeigt nämlich evident, dass das Dankgebet der Letzteren kürzer und gedrängter ist, als das der basilianischen Messe.

Denselben Weg schlugen die Abendländer (Römer) mit dem Ende des vierten Jahrhunderts ein, denn die uns überlieferten Messpräfationen derselben weichen bezüglich des Umfanges und des Inhaltes von dem alten Dankgebete bedeutend ab. Hiervon wird übrigens später die Rede sein, da es sich vorerst um die Ursachen der Messreform handelt, zu welchen ferner der Verfall der alten Katechumenats- und Bussdisciplin und die Entwicklung des Kirchenjahres gehören.

§. 91.

Aenderung der Katechumenats- und Bussdisciplin.

Die den Lesungen und der Predigt folgenden Gebete über die Katechumenen, Büsser und Energumenen, ein ziemlich umfangreicher Bestandtheil der alten Liturgie, sind in der reformirten griechischen Messe nur mehr theilweise vorhanden.

Die Ursachen, um derenwillen ihre Recitation in dem Gottesdienste unterblieb, ist nicht schwer zu ermitteln. Das Katechumenat hatte sich zu Ende des vierten Jahrhunderts überlebt, denn an seine Stelle war die christliche Familie getreten. Die aus heidnischen und jüdischen Häusern in die Kirche Uebertretenden konnten in ihren Familien christliche Erziehung und Belehrung nicht erhalten, und so lange sie noch nicht getauft waren, mangelte ihnen zum grossen Theil auch der erziehende Einfluss der Kirche. Desshalb schuf die Kirche das Institut des Katechumenates, welches für diese Mängel einen Ersatz bot.

Von der Mitte des vierten Jahrhunderts an gestaltete sich das anders. Die christlichen Kaiser bemühten sich das Heidenthum aus dem römischen Reiche zu verdrängen, ein Streben, das Theodosius zum Abschluss brachte. Einzelne heidnische Familien mag es noch längere Zeit gegeben haben, das waren jedoch Ausnahmen. Die, welche sich in der zweiten Hälfte des genann-

Digitized by Google

ten Jahrhunderts auf die Taufe vorbereiteten, waren meistens Sprösslinge christlicher Familien, die als solche Unterricht und Erziehung in ihren Familien erhalten konnten und erhielten. Besonders übten die christlichen Frauen in dieser Beziehung einen grossen Einfluss aus. Johannes Chrysostomus besuchte als Jüngling die Schule des Rhetor Libanius. Von ihm über seine Familienverhältnisse befragt, erhielt er die Antwort, seine Mutter, frühzeitig Wittwe geworden, sei unverehelicht geblieben, um sich seiner Erziehung ungetheilt widmen zu können. Da Libanius dieses vernahm, rief er voll Verwunderung aus: Was haben diese Christen für Frauen! Im Abendlande tritt uns das schöne Verhältniss des Ambrosius zu seiner Mutter und zu seiner Schwester Marcellina vor Augen. Die Mutter zog als Wittwe nach Rom, um ihren Kindern daselbst alle Mittel zu ihrer Ausbildung zu verschaffen. Die Schwester ist um ihren Bruder Ambrosius so bekümmert, dass sie ihm aus dem Kloster schreibt, es schrecken sie wegen seines Wohles Träume und laste schwere Sorge auf ihr. [1]) Der h. Bischof aber redet voll Verehrung von seiner Schwester, der sancta soror, integritate venerabilis, aequalis moribus, non impar officiis. [2]) An Augustinus und seine Mutter Monica sei nur erinnert. [3])

Die alte Uebung, vorherrschend Erwachsene zu taufen, währte zwar im vierten Jahrhundert noch fort; da sich jedoch die Kirchenväter und Prediger entschieden gegen den Aufschub der Taufe bis zur Todesgefahr erklärten, der Widerspruch gegen den Pelagianismus die Kindertaufe zu der gewöhnlichen machte, wurde der seitherigen Katechumenats-Disciplin auch von dieser Seite Grund und Boden entzogen, und mit ihr fielen die Messgebete für und über die Katechumenen aus. Die reformirte Liturgie kennt sie nicht mehr.

2. Was die Büsser betrifft, so hatten schwere öffentliche Sünder ihre Vergehen zum Behuf der Lossprechung nicht nur einem Priester im Geheimen zu bekennen, sondern sich derselben vor versammelter Gemeinde in der Kirche anzuklagen und öffentlich Sühne zu leisten. Der Busspriester konnte selbst vom Pönitenten verlangen oder ihm rathen, zu seiner Demüthigung und zur Erbauung der Gemeinde solle er geheime Sünden öffentlich bekennen und büssen. Das Eine, wie das Andere stellte jedoch die menschliche Eigenliebe häufig auf eine starke Probe und er-

---

[1]) Ambros. epist. 20. 1. p. 45. t. VI.

[2]) Ambr. de excessu fratris Satyri. l. 1. n. 16. p. 519. t. VI.

[3]) Man vergleiche über die Blüthezeit und den Verfall des Katechumenates meine Schrift: Katechese und Predigt vom 4. bis 6. Jahrh. Breslau 1884. §. 11, 12 und 13.

Digitized by Google

forderte viel Selbstverläugnung. Wenn nun, wie kurz zuvor angegeben, dem erschlafften religiösen Sinn die lange Dauer des Gottesdienstes Ueberdruss verursachte, so wird dem Stolz des Menschen die öffentliche Busse noch beschwerlicher geworden sein. Jene, welche das hohe Gut der kirchlichen Gemeinschaft nicht erkannten, stellten sich desshalb lieber in die Reihen der ausgestossenen Häretiker, als in die der katholischen Büsser. Endlich wiesen die Arianer auf die, welche sich in dem katholischen Gottesdienste öffentlich der Busse unterzogen, hin und benützten diese Erscheinung zu einer Anklage gegen die Kirche selbst.

Diese Sachlage berücksichtigten die Bischöfe und beschränkten darum die Verpflichtung zur öffentlichen Busse. Sehr belehrend ist in dieser Beziehung eine Aeusserung des Paulinus in seiner Vita s. Ambrosii. Nachdem er angegeben, wenn Büsser ihm ihre Sünden bekannten, weinte der h. Bischof so, dass er auch sie zu Thränen bewegte, fährt Paulinus fort: „Causas autem criminum quae illi confitebatur, nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur; bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum magis sint, quam accusatores apud homines.“ [1]) Hiernach stellte Ambrosius die Forderung der öffentlichen Anklage nicht oder selten und ging dadurch von der gewöhnlichen Praxis ab, so dass es sein Biograph eigens bemerkt. Spätere Priester ahmten ihn zwar nach, Ambrosius war aber wohl der erste abendländische Bischof, welcher durch sein Beispiel nicht die öffentliche Busse, aber die öffentliche Anklage ausser Uebung setzte. Das deuten die Worte: „posteris sacerdotibus an.“

Nicht so still und beinahe unbeachtet vollzog sich die Aenderung der Bussdisciplin im Orient. Daselbst hatte sie sich reicher entwickelt, als im Abendlande, wo, wie man an Ambrosius sieht, eifrige Bischöfe die Funktionen der Busspriester selbst versahen. Die complicirtere orientalische Bussdisciplin forderte hingegen die Aufstellung eines eigenen Busspriesters. Derselbe entschied einerseits darüber, welche Sünden öffentlich bekannt werden sollten, andererseits wies er den Einzelnen die Bussklasse und die Dauer des Aufenthaltes in derselben an, wie er das Aufsteigen von der einen Klasse in die andere bis zur Zulassung zur vollen Kirchengemeinschaft überwachte. Von der Thätigkeit und Tüchtigkeit des Busspriesters hing desshalb der gedeihliche Bestand dieser Bussdisciplin so ab, dass sie mit der Aufhebung dieses Institutes (der Busspriester) fiel. Das Nachfolgende liefert den Beweis hierfür.

---

[1]) Ambrosii opera Appendic. tom. VIII. p. XI. n. 39.

Digitized by Google

Unter Bischof Nectarius von Constantinopel (387–397) bekannte eine vornehme Frau dem Busspriester ihre nach der Taufe begangenen Sünden, welcher ihr Fasten und anhaltendes Gebet vorschrieb, damit ihr öffentliches Bekenntniss von würdigen Busswerken begleitet sei. Während der Busszeit hatte sie aber ein Verhältniss mit einem Diacon unterhalten, das zu ihrer Entehrung führte. Bei dem Sündenbekenntnisse veröffentlichte sie (auf Geheiss des Busspriesters?) dieses Vergehen und verursachte dadurch unter dem Volke eine ungeheuere Aufregung, das die Priester beschimpfte und die Kirche lästerte. Dieses veranlasste Nectarius, die Busspriester und die seither übliche öffentliche Bussdisciplin abzuschaffen, und beinahe alle übrigen Bischöfe folgten ihm. [1]) Selbstverständlich erstreckte sich dieses auch auf die Anwesenheit der Büsser an einem abgesonderten Orte während des Gottesdienstes und auf das öffentliche Gebet über sie; denn das ist der Sinn der von den beiden Kirchenhistorikern angeführten Worten: „Nectarius schaffte den Busspriester ab und gestattete Jedem, nach seinem Gewissen an den Geheimnissen Theil zu nehmen.“ Damit war der Weg für die Reform der Katechumenenmesse gebahnt. Wie es sich nämlich mit dem Katechumenat verhielt, zeigt das Vorausgehende, die Energumenen wurden aber ähnlich, wie die Büsser, behandelt, denn beide standen unter der Macht und dem Einflusse des Satans, wesswegen mit den Gebeten über die Einen auch die über die Anderen wegfielen.

Nicht so verhielt es sich im Abendlande. Das öffentliche Sündenbekenntniss trat zwar seit Ambrosius in Hintergrund, doch hatten die Pönitenten, wie die Katechumenen, in dem Gottesdienste noch im sechsten Jahrhundert ihre eigenen Plätze, welche sie vor der Messe der Gläubigen verlassen mussten. Die Synode von Epaon (in Burgund, a. 517) schreibt vor: „Wer von der Kirche zur Häresie abgefallen ist, kann, indem die alte Strenge jetzt gemildert wird, unter folgenden Bedingungen wieder aufgenommen werden: Er muss zwei Jahre Busse thun, während dieser Zeit je am dritten Tage fasten, die Kirche häufig besuchen, am Orte der Ponitenten stehen und mit den Katechumenen den Gottesdienst verlassen.“ (can. 29.) Wahrscheinlich sind die Gebete, welche zuerst der Diacon und dann der Bischof in Rom über den Büsser sprach, in dem Ordo des Gelasianum (l. 1. pr. 38) enthalten. [2]) Die Umgestaltung der abendländischen Katechumenenmesse gehört demnach einer späteren Zeit an.

---

[1]) Socrates h. e. l. 5. c. 19. p. 279. Sozom. h. e. l. 7. c. 16. p. 726.

[2]) Ueber diesen Ordo vergleiche man Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 203.

Digitized by Google

§. 92.

Entwicklung des Kirchenjahres.

Den grössten Einfluss auf die Reform der abendländischen Messe übte das Kirchenjahr.[1]) Vor Ende des vierten Jahrhunderts feierte man den Gottesdienst an den Festen, von da an feierte man die Feste in dem Gottesdienste, wodurch er eine den Festen und Festzeiten entsprechende Gestalt erhielt. Dieser Einfluss setzte aber eine vorher nicht vorhandene Ausbildung des Kirchenjahres voraus.

Zu den Ursachen, welche sie hervorriefen, gehört a) die öffentliche, gemeinsame Begehung der Feste, welche das Aufhören der Verfolgungen ermöglichte; b) die Ausdehnung der ursprünglich christlichen Wochenfeier zu einer Jahresfeier, in welcher sich c) das irdische Leben Jesu in seinen hauptsächlichsten Thatsachen vergegenwärtigte. An sie schloss sich d) die Feier der Heiligenfeste an, sofern die Heiligen, in welchen Christus Gestalt gewonnen hat (Galat. 4. 19.), ebenso Abbilder von ihm, wie Vorbilder und Fürbitter der Gläubigen sind.

Die Feier bestimmter, dem Gottesdienste eigens gewidmeter Tage erklären die Väter des 4. und 5. Jahrhunderts ebenso für nothwendig, als die der ersten Jahrhunderte.[2]) „Wie der Herr, sagt Paulinus von Nola, den Himmel mit Sternen, die Felder mit Blumen, die Jahre durch Zeiten, so scheidet und schmückt er die Zeiten durch Feste, damit träge Naturen durch die tagtägliche Uebung nicht überdrüssig werden.“[3]) Geschäftsleute, die, wie Hieronymus sagt, ohne eigens dem Gottesdienste geweihte Tage Gott das Opfer gar nicht darbringen würden,“[4]) durch sie dazu gedrängt werden. Denn privates Belehren und Ermahnen macht den Eindruck nicht, welchen die im Kirchenjahre ruhende Macht besitzt. Divinarum namque reverentia sanctionum, inter quaelibet spontaneae observantiae studia, habet semper privilegium

---

[1]) Aus diesem Grunde gehe ich im Folgenden ausführlicher auf dasselbe ein.

[2]) Probst, kirchl. Disciplin. S. 242 ff.

[3]) Paulin. Nol. Carm. 27. v. 108. p. 651. Leo I. drückt sich ähnlich also aus: Et cum nos oporteat semper studere virtutibus, quidam tamen dies ideo sunt ad castigationem communis observantiae consecrati, ut anima, quae terrenis adhuc desideriis implicatur et curis saecularibus impenditur, ex intervallo saltem ad divina exspiret. Leo serm. 88. c. 4. p. 172. Lugdun.

[4]) Hieronym. in Gal. l. 2. c. 4. 10. p. 456.

Digitized by Google

suum; ut sacratius sit quod publica lege celebratur, quam quod privata institutione dependitur.[1])

Wenn wir, bemerkt Chrysostomus, das ganze Jahr hindurch rufen und zum Fasten auffordern, hört man nicht auf unsere Worte, wenn aber die Fastenzeit kommt, wird auch der Trägste durch die Zeit selbst geweckt.[2])

Doch nicht nur für die Trägen und Weltlichen ist die Feier des Kirchenjahres nothwendig, sondern Athanasius schreibt demselben eine grosse Bedeutung für das Seelenheil überhaupt zu. „Schon Paulus, sagt er, ermahnte seine Schüler zur Beobachtung der Zeit, damit sie Beides verstehen, die Sachen sowohl zu ihrer Zeit zu vollbringen, als auch sich zu hüten, sie ausser der rechten Zeit zu vollbringen. Dessgleichen hat der Herr des Alls nach dem weisen Salomon (Eccle. 3. 7.) den Zeitmoment für jede Sache festgesetzt, damit das Heil der Menschen zur bestimmten Zeit verwirklichet werde. So verhält es sich auch mit der Menschwerdung des Logos und der Sendung der Propheten.[3]) Einem erfahrenen Arzte ähnlich, gewährt der Herr des Alls, der Schöpfer der Zeit, den Heilsbegierigen Trost durch die Zeit, nicht ausser, sondern zur gelegenen Zeit. „Zur gnadenreichen Zeit erhöre ich dich und am Tage des Heiles helfe ich dir." (Is. 49. 8.) Darum schreibt der h. Paulus, an eine solche Zeit erinnernd: „Siehe, jetzt ist die gnadenreiche Zeit, jetzt ist der Tag des Heiles." (II. Corth. C. 2.)[4])

Diesen Worten fügt der Heilige später bei: nicht so feiern wir ein Fest, als ob wir Beobachter des Tages wären, denn solche tadelt der Apostel (Gal. 4. 10), sondern wir zeichnen Tage aus, um an denselben Gott zu dienen und ihm durch Gebete wohlzugefallen. Die Nähe der Osterfreude verkündigend, macht Paulus nicht auf den Tag aufmerksam, sondern auf den Herrn, um dessen willen wir das Fest feiern, indem er sagt: „Unser Pascha ist geopfert, Christus", damit wir, den ewigen Logos betrachtend, zu seinem Dienste hinzutreten . . . . Denn ein Fest ist die Dienstleistung der Seele, die in dem beständigen Gebete zu Gott und der ihm gebührenden Danksagung besteht."[5])

Der h. Augustinus nennt eine solche Festfeier eine sacramentale (in sacramento), „in welcher das Gedächtniss einer Thatsache so gefeiert wird, dass man erkennt, sie zeige etwas an, was man heilig annehmen soll (quod sancte accipiendum est).

---

[1]) Leo I. serm. 86. in jejun. VII. mensis. 3. n. 2. p. 170.
[2]) Chrysost. contra Judaeos. hom. 3. n. 4. p. 611. t. I.
[3]) Athanas. epistol. heortasticae. epist. I. n. 1. p. 1360. t. II. Migne.
[4]) Ath. l. c. n. 2. p. 1360.
[5]) Athan. l. c. epist. 3. n. 1 u. 2. p. 1372 u. 1373. t. II.

Digitized by Google

Am Pascha erinnert man sich darum nicht blos des Todes und der Auferstehung Jesu, sondern die Gläubigen feiern zugleich den Uebergang von dem sterblichen Leben zu dem unsterblichen,[1] indem sie der Sünde absterben und zu einem neuen Leben auferstehen.[2]

Zur vollständigen Feier der Feste und des Kirchenjahres gehört endlich die gemeinschaftliche Celebration in dem öffentlichen Gottesdienste. „Nicht Jeder für sich, vielmehr Alle zusammen haben die Feste einmüthig zu begehen. Der Psalmist ermahnt dazu in den Worten: „Kommet, lasset uns frohlocken in dem Herrn (psl. 94. 1)." Wer legt nicht jedes Geschäft bei Seite, wenn er dieses hört, und begibt sich zur Predigt und festlichen Liturgie? Dann ergiesst sich das reine Geschenk des h. Geistes reichlich über die Einzelnen.[3] Vorzüglich betont Leo I. dieses Moment, denn wenn er auch von Fasttagen redet, so haben seine Worte doch Anwendung auf die Feier der Feste und des Kirchenjahres im Allgemeinen. Er sagt: Divinarum namque reverentia sanctionum, inter quaelibet spontaneae observantiae studia, habet semper privilegium suum, ut sacratius sit quod publica lege celebratur, quam quod privata institutione dependitur.[4] Wenn nämlich Gott zwei und drei in seinem Namen Versammelten Erhörung verheisst, um wie viel mehr dem ganzen, durch den einen Geist einträchtig flehenden Volke.[5] Tunc est efficacior sacratiorque devotio, quando in operibus pietatis totius ecclesiae unus animus et unus est sensus.[6]

2. Die Nachbildung des in den Mysterien der Feste Vorgebildeten führte von der Feier des Todes und der Auferstehung des Herrn zu der seines ganzen Lebens. Die Folge dessen war die commemorative Feier des Lebens Jesu von seiner Geburt bis zur Himmelfahrt und Geistessendung in einer geordneten Reihe

---

[1]) Aug. ad inquisitiones Januarii l. 2. epist. 55. n. 2. p 170.

[2]) Universa summa fidelium, fonte orta baptismatis, sicut cum Christo in passione crucifixi, in resurrectione resuscitati, in ascensione ad dexteram patris collocati, ita cum ipso sumus, in hac nativitate (Weihnachten) congeniti. Leo I. serm. 25. In nativitate Domini VI. p. 79. n. 2. Lugd.

[3]) Athan. l. c. epist. 11. n. 11. p. 1410.

[4]) Leo serm. 86. c. 2. p. 170. Lugd. Im unmittelbaren Anschluss fährt Leo I. fort: Exercitatio enim continentiae, quam sibi quisque proprio arbitrio indicit, ad utilitatem cujusdam pertinet portionis; jejunium vero quod universa ecclesia suscipit, neminem a generali purificatione sejungit, et tunc fit potentissimus Dei populus, quando in unitatem sanctae obedientiae omnium fidelium corda conveniunt et in castris militiae christianae similis ex omni parte praeparatio et eadem est ubique munitio. Leo serm. 86. in jejunio VII. mensis. III. c. 2. p. 170.

[5]) l. c. serm. 86. c. 3. p. 171.

[6]) l. c. serm. 87. c. 2. p. 172.

Digitized by Google

von Festen, oder der Fortschritt von der Feier der christlichen Woche zu der des christlichen Jahres.

In den ersten Jahrhunderten wurde die Woche christlich gefeiert. Am Mittwoch und Freitag beging man das Gedächtniss des Leidens und Sterbens, am Sonntag das der Auferstehung Jesu und der Geistessendung. Diese in die apostolischen Zeiten hinauf reichende Anordnung war das Senfkörnlein, aus welchem der die Welt überschattende Baum des Kirchenjahres herausgewachsen ist. Der Druck der Verfolgungen hemmte seine Entwicklung. Als aber diese Eisdecke gebrochen war, als mit der Bekehrung des Kaisers Constantin die christliche Aera für das römische Reich anbrach und als solche anerkannt wurde, verklärte sich alsbald das bürgerliche oder Naturjahr mit seinen Jahreszeiten zum christlichen oder Kirchenjahre mit seinen Festcyclen.

Gottes unsichtbares Wesen hat sich in den Geschöpfen geoffenbart. Sie verkündigen seine Macht und Güte, so dass die Menschen ihn aus denselben erkennen und demgemäss ihn als Gott verherrlichen oder lobpreisen (ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ εὐχαρίστησαν) konnten und sollten. Das war der Naturcult, welchen die Patriarchen (ante legem) übten. Die Heiden hingegen vertauschten die Herrlichkeit des ungezeugten Gottes mit dem Gleichnisse und Bilde der Geschöpfe (Rom. 1. 23) und verfielen dadurch in die Idololatrie, in der sie sich selbst und die Geschöpfe schändeten, so dass das Geschöpf auf die Offenbarung der Kinder Gottes harrte. (Rom. 8. 19.)

In der Fülle der Zeiten erschien der Sohn Gottes als Mensch in der Welt, und weil der ewige Schöpfer in der Zeit geboren wurde, musste der Tag seiner Geburt mit der zeitlichen Schöpfung im Einklang stehen.[1]) War dieses aber bei seiner Geburt der Fall, so musste dieses aus derselben Ursache bei der Auferstehung und Geistessendung zutreffen. Natur und Christenthum entsprechen sich als Offenbarungen desselben Gottes, und da die Natur die Unterlage für die Gnade ist, so wurde das Naturjahr die Unterlage für das Gnaden- oder Kirchenjahr. Jenes ist der wilde Oelbaum, auf welchen dieses gepropft ist. Die Sonne des heiligen Jahres, welches seine Zeiten eintheilt, ist Christus. Er wandelt in demselben in den Hauptthatsachen seines Lebens immer wieder durch die Welt. Darum begann es

---

[1]) Istum enim diem quem creavit, in quo crearetur elegit, sicut factus est de matre quam fecit. Nam et ipse dies a quo deinceps incrementum lucis accipit dies, opus Christi significat, a quo interior homo noster renovatur de die in diem. Aeterna quippe creatori in tempore creato ille dies debuit esse natalis, cui creatura congrueret temporalis. Aug. serm. 186. In natali Domini. 3. n. 3. p. 886. tom. VIII.

Digitized by Google

jetzt nicht mehr mit Ostern, sondern mit seiner Geburt an Weihnachten, in dessen Cyclus die Ereignisse aus der Jugend des Herrn bis zu seinem öffentlichen Auftreten auf der Hochzeit zu Cana fallen. Sofort folgt sein Wandel voll Gnade und Wahrheit, durch Wunder und Lehren bezeugt, bis zu seinem Tode, seiner Auferstehung und Himmelfahrt. An diese, den Ostercyclus bildende Thatsachen reiht sich die Geistessendung oder der Pfingstcyclus, welcher mit dem Advent, dem Gedächtniss der zweiten Ankunft Christi zum Gerichte, abschloss, der Zeit der Ernte oder der Herbstzeit. Die übrigen Sonntage des Advents dienten aber zur Vorbereitungsfeier auf Weihnachten, die erste Ankunft Jesu.

In dieser Weise gestaltete sich das Kirchenjahr von der Mitte des vierten Jahrhunderts an.[1]) Einige Zeugnisse der h. Väter mögen dieses bestätigen. Abgesehen von den bereits citirten Worten des h. Augustinus, schreibt Ephräm der Syrier:[2]) „Jesus ging in jenem Monate aus dem Mutterschosse hervor, in welchem das Licht siegreich wächst. Die Finsterniss ist besiegt, um anzuzeigen, dass Satan besiegt sei; das Licht ist siegreich, um über den herrlichen Triumph des Erstgeborenen zu jubeln. Die Finsterniss wurde mit dem Finstern (Satan) überwunden und das Licht siegte mit dem Lichte (Christus)."[3]) Aehnlich äussert er sich über das Osterfest. „Drei Dinge sind es, sagt er, welche im Monat April, in welchem der eingeborene Sohn Gottes nach Besiegung des Todes auferstanden ist, die Menschen mit ungewöhnlicher Freude erfüllen, die mit verschiedenen Blumen bekleidete Erde, die Luft mit farbenglänzenden Vögeln geschmückt, der Himmel in leuchtenderen Strahlen schimmernd. Das geschieht nicht blindlings, nicht zufällig, sondern nach Plan und Absicht. Denn wie die Elemente bei dem Tode des Erlösers Klage und Trauer zeigten, so geziemt es sich, dass sie den heiligen und glücklichen Tag seines Triumphes in grösst möglichem Glanz und Schmuck feiern."[4]) Völlig übereinstimmend hiermit lautet die Predigt Gregors von Nazianz auf das Osterfest.[5]) Die Beziehung des Pfingstfestes auf den Sommer deuten die Kirchenväter kaum an.[6]) Die Vergleichung liegt jedoch nicht ferne. Wenn nach

[1]) Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 22 ff.

[2]) Ebenso Prudentius Clem. Cathemerinon. XI. 1—12. p. 43. Obbar.

[3]) Ephr. in natal. Dom. serm. 4. p. 415 t. II. Syr.

[4]) Ephr. de divers. serm. Serm. 2. p. 603. t. III. Syr.

[5]) Greg. Naz. orat. 14. n. 12. p. 843. Ich habe die betreffende Stelle aufgenommen in der Schrift: Katechese und Predigt vom 4—6. Jahrhundert. Breslau 1884. S. 203. Man vergleiche auch: Gregor Nyss. epist. 4. p. 1026. Migne.

[6]) Hieronymus bemerkt blos, Pfingsten wird zu Anfang des Sommers gefeiert, wenn wir die Arbeit unserer Hände und Früchte Gott darbringen. In Zachar. l. 3. c. 14. 8. p. 921.

Digitized by Google

fruchtbarem Regen das trunkene Leben in Gras und Halm, Baum und Blatt rascher oscillirt und Blüthenduft aushaucht, dann feiert solche Trunkenheit vom höheren Geiste die Kirche am Pfingstfeste, da der Feuerregen von oben sich über die Auserwählten ergoss. [1]) Die Beziehung des Advents auf die Jahreszeit des Herbstes empfiehlt die durch die alten Lectionarien bezeugte evangelische Pericope von der Parusie, welche im Advent gelesen wurde, und die Stellung dieser Messofficien in dem Gelasianum. Sie finden sich nämlich daselbst nicht vor dem Weihnachtsfeste, sondern zu Ende des zweiten Buches als Schluss des ganzen Kirchenjahres. Uebrigens wird nicht geläugnet, dass die Auffassung des Advents als Vorbereitung auf Weihnachten alsbald die herrschende wurde.

Diese Gestalt erhielt das Kirchenjahr bald nach dem Beginne des vierten Jahrhunderts. Bei Beantwortung der Frage, warum entwickelten sich die früher vorhandenen Keime desselben jetzt erst ihrem eingeborenen Gesetze gemäss, in dieser Weise, ist vor Allem auf die göttliche Vorsehung zu verweisen. Gott, sagt Augustinus, schliesst jeder Zeit das ihr Dienstliche auf. „Deus, qui solus novit congruentem suis temporibus generi humano exhibere medicinam.“ [2]) Das vierte und fünfte Jahrhundert war die Zeit, in der ebenso die Mysterien der Trinität und Christologie definirt wurden, als der Cultus in denselben eine höhere und für die Folgezeit massgebende Entwicklung erhielt.

Das den Zeiten Entsprechende lag zum Theil in dem Aufhören der Verfolgungen, welches eine öffentliche und gemeinsame Feier der heiligen Zeiten ermöglichte. Während jener „wandelte Jesus nicht mehr öffentlich unter den Juden, sondern zog in eine Gegend nahe der Wüste und hielt sich daselbst (in den Hauskirchen und Cömeterien) mit seinen Jüngern auf.“ (Joh. 11. 54.) Als aber seine Stunde gekommen war, trat er aus der Verborgenheit hervor. Der erleuchtende und erwärmende Strahl dieser Sonne berührte die Erde und aus der Confessio des h. Petrus und Paulus wuchsen die reich geschmückten Basiliken dieser Apostel hervor. Der Strahl dieser Sonne durchglühte die Zeit und die christliche Woche schloss ihre leuchtenden Blüthen im Kirchenjahre auf, in welchem das Naturjahr seine Verklärung feierte.

Weil sodann an die Stelle der verfolgenden Staatsgewalt eine die christlichen Vorschriften und Gewohnheiten schützende

---

[1]) Görres Mystik. II. S. 32 u. 33.

[2]) August de sermone Domini in monte. l. 1. c. 1. n. 2. p. 216. tom. IV. cf. S. 3.

Digitized by Google

getreten war, welche durch das Verbot störender Arbeiten und heidnischer Festlichkeiten die Entweihung der Sonn- und Festtage hinderte, so war auch dieses ein nicht zu unterschätzendes Moment in der Entwicklung des Kirchenjahres.

3. Eine viel grössere Bedeutung kommt jedoch der Einführung des Weihnachtsfestes in der ganzen Kirche während des vierten Jahrhundertes zu. In der christlichen Woche wurde der Tod, die Auferstehung und Geistes-Sendung des Herrn celebrirt. Mit der genannten Zeit erwachte das Bedürfniss, auch die übrigen grossen Ereignisse des Lebens Christi festlich zu begehen. Zu denselben gehörte vor allen die Geburt Jesu, deren feierliches Gedächtniss Chrysostomus „die Metropole aller Feste" nennt, weil „derselben Epiphanie, Pascha, Himmelfahrt und Pfingsten Ursprung und Objekt verdanken." [1]) Dieser Gedanke, das ganze Leben Christi den Gläubigen in den Festen zu vergegenwärtigen, konnte in dem engen Rahmen der christlichen Woche nicht realisirt werden, er verlangte ein heiliges Jahr. Pascha wurde zwar in den ersten Jahrhunderten nicht nur jeden Freitag und Sonntag celebrirt, sondern es hatte sich bereits eine eigene jährliche Feier verschafft. Ebenso verhält es sich mit dem jährlichen Feste der Geistessendung. Das waren jedoch blos die ersten Anfänge zu einem Kirchenjahre, ohne selbst ein solches zu bilden. Als aber Weihnachten dazu kam, machte dieses naturgemäss den Anfang, an das sich Pascha als Mittel- und Höhepunkt anreihte, während Pfingsten den Kreislauf der jährlichen Festfeier endigte. In der Sendung des h. Geistes übergab nämlich Jesus das Werk der Erlösung der dritten Person zur Heiligung der Erlösten, bis er, am Ende der Tage wiederkehrend, den Tod vernichtet und Gott Alles in Allem ist. (I. Cor. 15. 23—28.)

Die Entstehung eines heiligen Jahres mit drei Cyclen war demnach die nächste Folge der allgemeinen Einführung des Weihnachtsfestes. Diese drei grossen Feste übten zugleich auf die sie umgebenden Sonntage und Ferien einen Einfluss, sofern sie denselben, besonders den Sonntagen, mehr oder weniger ihr Gepräge aufdrückten, wodurch sie zu Sonntagen vor und nach Weihnachten (Epiphanie), Ostern und Pfingsten wurden; eine Entwicklung, die erst zu Ende des achten Jahrhunderts abschloss. Die wöchentlichen Stationstage hatten sich schon in der Mitte des fünften Jahrhunderts in die Quatember verwandelt, von welchen drei gleichfalls in Begleitung der drei Hauptfeste erscheinen, während die Herbstquatember, das ursprüngliche Erndtedankfest, [2]) dem Monate September angehören.

---

[1]) Chrysost. de Philegonio. hom. 6. n. 3. p. 497. tom. I.
[2]) Probst, Sacramentarien und Ordines. §. 17.

Digitized by Google

Die Heiligenfeste sind hingegen über das ganze Kirchenjahr ausgestreut; denn die Wirksamkeit des heiligen Geistes beschränkt sich nicht etwa blos auf den Pfingstcyclus. Zu allen Zeiten verherrlichet er Christus und heiliget durch Zuwendung der von dem Erlöser erworbenen Gnade und Wahrheit [1]) die Menschen. Zu allen Zeiten sprossen durch seine Thätigkeit Schosse und Früchte aus dem Weinstocke Christus in reicher Mannigfaltigkeit hervor; zu allen Zeiten entstehen durch das von der Geister-Sonne ausstrahlende Licht aus irdischen Menschen neue an Farbe und Glanz verschiedene himmlische Sterne, die mit dieser Sonne und von ihr Zeugniss gebend, die Bahn des Kirchenjahres durchlaufen.

4. Die moderne Archäologie und selbst Theologie macht für die Entstehung der christlichen Feste einen anderen Grund geltend. Weil manche derselben bezüglich der Zeit ihrer Feier mit heidnischen und jüdischen zusammen fallen, hat dieses zu der Annahme verleitet, die christlichen Feste verdanken diesen ihren Ursprung, wenigstens insofern als sie im Gegensatz zu denselben eingeführt worden seien. Ein Körnchen Wahrheit besitzt diese Behauptung. Leo I. bezeugt die auf apostolische Ueberlieferung sich gründende christliche Gewohnheit, der gemäss das Volk Gottes vorzüglich dann dem Gebete und frommen Uebungen obliege, wenn die Heiden ihre abergläubischen Gebräuche in erhöhter Weise bethätigen. [2]) Zugegeben, die heidnische Feier habe in Festen bestanden, so folgt doch daraus nicht, die Christen haben denselben gleichfalls Feste entgegen gesetzt. Denn statt der heidnischen Ausschweifungen bei dem Eintritte des neuen Jahres feierten sie diese Tage mit Fasten und Bussübungen. [3]) Uebrigens will nicht geläugnet werden, dass die Feier einiger Feste, z. B. Mariä Reinigung, die Aufgabe hatte, die von heidnischen zu verdrängen.

---

[1]) Derselbe wird mich verherrlichen, denn er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkündigen. Joh. 16. 17.

[2]) Christianae pietatis est, dilectissimi, ut quae apostolicis sunt instituta, perseveranti devotione serventur. Nam illi beatissimi discipuli veritatis, hoc divinitus inspirata commendavere doctrina, ut quoties caecitas paganorum in superstitionibus suis esset intensior, tunc praecipue populus Dei orationibus et operibus pietatis instaret. Quoniam immundi spiritus, quantum gentilium errore laetantur, tantum verae religionis observantia atterentur et augmenta justitiae urunt impietatis auctorem. Leo serm. 7. de collectis 3. p. 56. Lugd.

[3]) Dant illi strenas, date vos eleemosynas, avocantur illi cantionibus luxuriarum, avocate vos sermonibus scripturarum, current illi ad theatrum, vos ad ecclesiam, inebriantur illi, vos jejunate. Aug. serm. 198. de calendis Januariis. 2. n. 2. p. 907. t. VIII.

Digitized by Google

Auf die das Kirchenjahr begründenden Hauptfeste findet dieses jedoch keine Anwendung. Pascha und Pfingsten, durch die entsprechenden historischen Thatsachen hervorgerufen, enthalten im Keime das ganze Kirchenjahr, und weil der christliche Cultus nicht weniger, als die christliche Lehre, ein Senfkörnlein ist, das den Trieb und die Kraft in sich trägt, sich zu entwickeln, so liegt hier die Ursache für die Entstehung des Kirchenjahres. Selbst das Zusammentreffen der christlichen Hauptfeste mit heidnischen und jüdischen an demselben Tage constatirt weder ihre Abhängigkeit von den letzteren Festen, noch ist es zufällig. Wenn die Römer zu Ende des Dezember die Saturnalien, die Christen aber Weihnachten begehen, so erhielt durch die Geburt des ‚Oriens ex alto' zu dieser Zeit die Sonnenwende ihre ursprüngliche Bedeutung zurück, Reflex des Uebernatürlichen zu sein. In der heidnischen Feier erscheint sie als das Abendroth einer untergegangenen glücklichen Zeit oder sie ruft die Erinnerung an sie wach. In der christlichen Feier symbolisirt sie das wiederkehrende goldene Zeitalter, in welchem Gott unter den Menschen wandelt [1]) und selbst die Natur von der Dienstbarkeit der Verderbniss (dem Missbrauch in der Naturvergötterung) befreit wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. (Rom. 8. 38.) [2]) Wenn ferner das jüdische und christliche Pascha in dieselbe Zeit fiel, so entsprach das dem Verhältniss von Vorbild und Wahrheit oder Erfüllung. Das Opfer des jüdischen Pascha war göttlicher Anordnung zufolge das Vorbild des christlichen. Pascha nostrum immolatus est Christus. (I. Cor. 6. 7.) Desshalb fielen sie zusammen und wurde das jüdische Pascha durch die christliche Erfüllung aufgehoben. Nicht anders verhält es sich mit dem jüdischen und christlichen Pfingstfeste. Das Fest der Erstlinge der Weitzenernte war Type des Festes, in welchem Gott für die Erstlinge des h. Geistes gedankt wurde.

Die heidnischen und jüdischen Feste stehen also insofern mit den christlichen in Verbindung, als die absolute christliche Offen-

---

[1]) In mehreren Predigten des h. Augustin, in der 26 Leo's I., in einer des Maximus von Turin und in einer Weihnachtspredigt des Gregor von Nissa finden wir: Jetzt feiern die Heiden ein Fest als Andenken an ein verlorenes goldenes Zeitalter (Saturnalien), wo die Erde noch so fruchtbar war und nur Gerechtigkeit herrschte: wir aber feiern das Fest des wiedergewonnenen goldenen Zeitalters, wo Gott wieder unter den Menschen wandelt. Die Heiden feiern die Rückkehr der irdischen Sonne; wir feiern den Eintritt der geistigen Sonne, die das Herz ergreift zur Liebe Gottes. Wie viel höher ist daher unser Fest. Möhler K. Gesch. I. S. 639.

[2]) Sofern die Sonnenwende auf den Fleisch gewordenen Logos hinweist, erfüllt sich das Wort des Schöpfers, die Lichter am Himmel seien zu Zeichen und Zeiten (Genes. 1—10) im höheren Sinn.

Digitized by Google

barung die frühere unvollkommene, mit Abstreifung des Irrthümlichen, in sich aufnimmt und erfüllt.

In welcher Weise das Kirchenjahr auf die Reform der abendländischen Messe einwirkte, wird das Folgende zeigen.

§. 93.

Morgen- und Abendland.

Das Verlangen nach Abkürzung der Messe machte sich überall geltend, wesshalb sie die Reform im Orient und Occident verursachte. Dessgleichen war die Verbesserung mancher mit dem Nicänischen Symbolum nicht übereinstimmender Ausdrücke, wie die Entfernung von Sätzen und Worten, die sich durch die arianische Häresie in die liturgischen Gebete eingeschlichen hatten, eine Nothwendigkeit. Was aber den Einfluss des Kirchenjahres auf den Messritus betrifft, so unterscheidet sich hierin die abendländische Liturgie bedeutend von der morgenländischen.

Die Worte, mit welchen Jesus die Einsetzung der Eucharistie schloss, beziehen sich nicht nur auf die Wiederholung dieses Aktes, sondern auch auf den durch die Consecration gegenwärtigen Christus. „So oft ihr dieses Brod esset und diesen Kelch trinket, sollt ihr den Tod des Herrn verkündigen, bis er kommt.“ (I. Cor. 11. 26.) Darum betet auch die in allen Liturgien der Consecration unmittelbar folgende Anemnese: Unde et memores . . . ejusdem Christi filii tui, domini nostri, tam beatae passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in coelos ascensionis, [1]) offerimus praeclarae majestati tuae. Nachdem sich jedoch im Kirchenjahre nicht nur das Gedächtniss des leidenden und verklärten Christus einen äusseren Ausdruck verschafft, sondern in demselben das Gedächtniss des ganzen Lebens des Gottmenschen von seiner Geburt an festlich gefeiert wurde, war einer naturgemässen Entwicklung nichts entsprechender, als dass das aus dem eucharistischen Samenkorn herausgewachsene Kirchenjahr auf die Feier der Eucharistie oder den Messritus zurückwirkte. Das geschah dadurch, dass es den Messgebeten seine Signatur aufdrückte. Den Canon, in welchem das Kreuzesopfer unblutiger Weise dargebracht wird, influenzirt jedoch das Kirchenjahr nicht, denn die in ihm sich vollziehende Handlung ist und bleibt unwandelbar die Repräsentation des einmaligen Kreuzesopfers. In der normalen Entwicklung des Messritus bleibt er

[1]) Von der Geburt Christi ist hier noch keine Rede, denn das Gebet ist älter, als das Weihnachtsfest.

Digitized by Google

desshalb derselbe, wie in den ersten Jahrhunderten, in welchen die wöchentliche Feier des Pascha (staurosim. et anastas) [1]) das Kirchenjahr ersetzte. Die dem Canon vorhergehenden und nachfolgenden Gebete schlossen sich hingegen dem Einflusse des Kirchenjahres auf. Dadurch verband sich die reale Gegenwart Christi in dem Sacramente mit der idealen des Kirchenjahres, welch' letztere dem Gedächtniss des Lebens Jesu von seiner Geburt bis zur Parusie einen äusseren Ausdruck verschafft. Die Weihnachtsmesse opfert in dem Canon ebenso den Leib und das Blut des Gottmenschen auf, als sie in den übrigen Gebeten das Gedächtniss seiner Geburt erneuert und verherrlicht. Wenn aber das Sacrament dem Kirchenjahre Realität verleiht, sofern der, dessen Geburt an diesem Feste celebrirt wird, in der Eucharistie wahrhaft und wirklich zugegen ist, so theilt das Kirchenjahr sein ideelles Moment dem Sacramente insofern mit, als es den Gedanken wachruft, der am Kreuze geopferte Leib ist der von der Jungfrau Geborene, von den drei Königen Angebetete etc. Das ist allerdings so selbstverständlich, dass es kaum eine Entwicklungsstufe genannt werden kann, und doch trat es erst durch den Einfluss des Kirchenjahres auf die Messe in die äussere Erscheinung und verlieh dadurch dem katholischen Cultus eine Mannigfaltigkeit und Farbenpracht, die sich in keinem anderen christlichen Gottesdienste findet. Der von dem eucharistischen Christus ausgehende Lichtstrahl bricht sich auf dem Hintergrunde des Kirchenjahres in den Hauptfesten Christi in die Farben des Regenbogens.

Ebenso verhält es sich mit den Festen der Heiligen. In dem hohenpriesterlichen Gebete, das Jesus in Verbindung mit der Einsetzung der Eucharistie gesprochen hat, betet er nicht blos für seine damaligen Jünger, sondern „für Alle, die durch ihr Wort an ihn glauben werden. Die Herrlichkeit, welche du mir gegeben hast, habe ich auch ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie auch wir eins sind: ich in ihnen und du in mir." (Joh. 17. 20--23.)

Diese Worte erfüllen sich in der Liturgie. [2]) Obwohl aber die sacramentale Communion die Gemeinschaft mit Gott und den Heiligen unter sich begründet, bittet Jesus doch noch um diese Gemeinschaft in dem zeitlich und inhaltlich zur eucharistischen Feier gehörenden hohenpriesterlichen Gebete. Es ist, von den Memento abgesehen, die Oration: Communicantes et memoriam

[1]) Diese modernen Bezeichnungen gebrauche ich, weil sie kurz und treffend die doppelte Bedeutung des Wortes „Pascha" ausdrücken.

[2]) Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm. Joh. 6. 56. 57. Alle die an Einem Brode Theil nehmen, sind Ein Leib. I. Cor. 10. 17.

Digitized by Google

venerantes, welche einerseits Gott lobt und dankt für die Herrlichkeit, welche er den Heiligen verliehen hat (venerantes), andererseits die Heiligen um ihre Fürbitte bei Gott anruft (communicantes). In dem wesentlich mit der eucharistischen Feier zusammenhängenden hohenpriesterlichen Gebete ruht demnach die Wurzel der Communio sanctorum (cf. S. 25). Wie sich aber die Messoration: ‚Unde et memores' in dem Kirchenjahre zur Feier der Feste Christi entwickelte, so die Oration „Communicantes" zur Feier der Feste der Heiligen. Sie in den Messgebeten verehrend und anrufend, entstanden anfänglich Messen ganzer Klassen von Heiligen, zuerst der Apostel und Martyrer, sodann der Confessoren, Jungfrauen und Nicht-Jungfrauen. Das sind die officia communia, neben welchen schon sehr früh officia propria einzelner hervorragender Heiligen hergingen, welche im Verlauf der Zeit die Mehrzahl bildeten. [1]) Weil die Letzteren in die Messorationen, besonders in die Präfationen, Züge aus dem Leben der betreffenden Heiligen flochten, trat das Thun und Lassen des Gefeierten vor das geistige Auge des der Messe Beiwohnenden.

Endlich sind noch die Sonntage des Kirchenjahres (die zu ihnen gehörenden Ferien lassen wir unberücksichtigt) in Betracht zu ziehen. Die Feste des Herrn erhielten alsbald officia propria, weil man jetzt nicht mehr, wie früher, das Fest (Pascha), [2]) sondern verschiedene Feste feierte, die als solche eigene Officien forderten. Für die Sonntage verfasste man hingegen zuerst einige officia communia, die als solche in keiner näheren Beziehung zu den Festen standen, [3]) weil das Kirchenjahr noch nicht so weit entwickelt war. Erst als sich die Festcyclen ausbildeten, beeinflusste das Hauptfest, das Centrum des Cyclus, die in seinen Kreis fallenden Sonntage. Dadurch entstanden die Adventsonntage als Vorbereitung auf Weihnachten und die Sonntage nach Weihnachten, deren Evangelien Thatsachen aus der Kindheit Jesu berichten. Das in diesen Cyclus gehörende Fest von Epiphanie gibt der Erscheinung Christi Ausdruck, ein Gedanke, der

---

[1]) Probst, Sacramentarien und Ordines. §. 14.

[2]) So celebrirte man auch anfänglich das Martyrium an sich in den Festen der Martyrer und weniger die Person, wesswegen das Leonianum in dem Monate April eine Sammlung von Officia communia hat, welche nicht einmal die Namen der Martyrer besitzen. Weil ferner vom Ende des 4. Jahrh. an in verschiedenen Kirchen verschiedene Martyrerfeste entstanden und die Beeinflussung der Liturgie durch die Heiligenfeste erst im Werden begriffen war, ergab es sich von selbst, dass man für die vielen, oft persönlich unbekannten Martyrer, zuerst off. communia verfasste.

[3]) Probst, l. c. S. 32 u. 346.

Digitized by Google

sich in den Evangelien der Sonntage nach Epiphanie fortsetzt.[1]) Ebenso verhält es sich mit Ausnahme des Pfingstcyclus mit den übrigen Sonntagen.

2. Diese durch das Kirchenjahr bewirkte Aenderung des Messritus beschränkt sich auf das Abendland. Der Orient wurde durch seinen Einfluss nicht berührt, sondern heute, wie vor achtzehn Jahrhunderten, celebriren die Griechen jeden Tag des Jahres dieselbe Messe, während das römische Missale für jeden Sonn- und Festtag ein eigenes Offizium enthält. Das ist die erste bedeutende Verschiedenheit in der Feier der christlichen Liturgie. Bis zu Ende des vierten Jahrhunderts im Grossen und Ganzen überall dieselbe, spaltet sie sich von da an in den orientalischen und occidentalischen Ritus.

Wie bereits bemerkt, macht sich in dem römischen Canon der Einfluss des Kirchenjahres nicht geltend, so dass sich in der Stabilität dieses Centralpunktes beide Riten die Hände reichen. In den übrigen Theilen der Messe berücksichtiget aber die rö-

---

[1]) Am ersten Epiphaniesonntage ist es Johannes der Täufer, der den Erschienenen als Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt, begrüsst und von Christus als dem Sohne Gottes Zeugniss gibt. Am zweiten Sonntage erscheint Jesus auf der Hochzeit zu Cana und offenbart sich dadurch als Stifter des Neuen Bundes, dessen Thätigkeit, die Menschen zu Kindern Gottes zu machen, sein erstes Wunder (die Verwandlung von Wasser in Wein) symbolisirt. Wenn Simeon laut dem Evangelium am Sonntage der Weihnachtsoktav im Namen des Judenthums sagt: Nunc dimittis servum tuum in pace, so ist der Centurio, welcher im Evangelium des dritten Sonntages für seinen Knecht bei Jesus Hilfe sucht, der Repräsentant des Heidenthums. In dessen Namen bricht er in die Worte aus: Domine non sum dignus, ut intres sub tectum meum. Jesus aber offenbart sich in der Heilung des aussätzigen Juden und in der Erhöhung des bittenden Heiden als Retter und Helfer Aller.

In den Evangelien der folgenden Sonntage offenbart sich Jesus als Haupt seiner Kirche, die in dem Evangelium des vierten Sonntages als Schiff erscheint, in welchem er die Seinigen vor dem Untergang in den Wogen und Stürmen der Welt bewahrt. In dem Evangelium des fünften Sonntages erscheint Jesus als Sämann, der in den Acker seiner Kirche guten Samen streut. Doch wächst auf ihm auch Unkraut. Die extensive (Senfkörnlein) und intensive (Sauerteig) Kraft der Wahrheit und Gnade und das ihr entsprechende Wachsthum der Kirche lehrt das Evangelium des sechsten Sonntages, während das von Septuagesima zum Eintritt und zur Arbeit in dem Weinberge (Kirche) einladet. Den verschiedenartigen Erfolg der Verkündigung des Wortes Gottes und der Spendung der Gnadenmittel in der Kirche weist das Evangelium von Sexagesima nach. Das Evangelium von Quinquagesima weist aber auf die Fastenzeit und das Leiden Christi hin. Das mag zur Bestätigung des obigen Satzes genügen. Hinsichtlich der Sonntage von Dom I. in Quadragesima bis Dominica VI. post Pascha verweisen wir auf unsere Schrift: Lehre vom liturgischen Gebete, da wir hier keine Pericopenordnung schreiben können.

Digitized by Google

mische Messe ebenso die Zeit in dem Kirchenjahre, wie die Menschen mit ihren Bedürfnissen. Durch dieses fliessende Moment ist der römische Ritus der Entwicklung fähig, während der orientalische, dem dasselbe fehlt, den Keim der Erstarrung in sich trägt. Es verhält sich mit dem katholischen Ritus, wie mit der katholischen Kirche überhaupt, welche Jesus einerseits mit einem auf den Felsen gebauten, starren Hause, andererseits mit dem sich zum Baume entwickelnden Senfkörnlein vergleicht. Der Messcanon ist das den Stürmen trotzende, unbewegliche Haus, in den übrigen Theilen der eucharistischen Feier offenbart sich das zum Baume heranwachsende Senfkörnlein. Der römische Ritus entspricht darum beiden Gleichnissen, dem des Hauses und des Senfkörnleins. Der Ritus der morgenländischen Kirche ist, wie sie selbst, erstarrt und unbeweglich, er gleicht dem Hause, nicht aber dem Senfkörnlein. Die häretische Liturgie hat hingegen häufig, früher oder später, allmählich oder plötzlich, das Wesen des Gottesdienstes preisgegeben, das auf den Felsen gebaute Haus verlassen, den Canon aus ihrem Cult ausgeschieden und damit den Gottesdienst zu einem Gemeindedienst gemacht, [1]) in welchem sie durch Verwerfung des Opfers, „quo cruentum illud, semel in cruce peragendum, repraesentaretur", und durch Beibehaltung der blossen Katechumenenmesse ihre Anhänger auf die Stufe der ehemaligen Katechumenen herabdrückt. Ist aber der Centralkörper mit seiner Schwerkraft hinweggenommen, dann wirken die Centrifugalkräfte nach allen Seiten hin, bis sie zuletzt den Zeitgeist dogmatisiren. Das heisst, sie stempeln die herrschende öffentliche Meinung zu Offenbarungen der ewigen Wahrheit, und der Zeitgeist gibt auch den Bestandtheilen der Katechumenenmesse die Richtung.

3. Warum, wird man fragen, verschloss sich die orientalische Liturgie dem Einflusse des Kirchenjahres? Es zeigen sich darin die vorausgeworfenen Schatten des griechischen Schisma. Im Jahre 341 machte eine antiochenische Synode den Rang der Bischöfe von dem bürgerlichen Range ihrer Residenzstädte abhängig. (Can. 8.) Die zweite allgemeine Synode von Constantinopel (a. 381) verlieh „dem Bischof von Constantinopel den Vorrang der Ehre nach dem Bischofe von Rom, weil jene Stadt Neu-Rom sei" (can. 9), obwohl der sechste nicänische Canon blos die Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien für Patriarchen erklärte. Mit aller Bestimmtheit wieder-

[1]) „Im Romanismus zielt der Cult nicht auf die Gemeinde, sondern eigentlich auf Gott, er dient nicht sowohl zu ihrer Erbauung, als vielmehr zur Ehre und Lobpreisung Gottes." Harnal. S. 262.

Digitized by Google

holte die Synode von Chalcedon (a. 451) diese Canonen in den Worten: „Mit Recht haben die Väter dem Stuhl der alten Roma wegen ihres Charakters als Kaiserstadt seine Vorrechte eingeräumt, und durch dieselbe Rücksicht bewogen, haben die 150 Bischöfe (i. J. 381) die gleichen Vorrechte dem heiligsten Stuhle von Neu-Rom zuerkannt, mit gutem Grunde urtheilend, dass die Stadt, welche (durch den Sitz) des Kaiserthums und Senates geehrt ist und welche dieselben (bürgerlichen) Vorrechte, wie die alte Kaiserstadt, geniesst, auch in kirchlicher Beziehung erhöht werden und die zweite nach jener sein müsse." (can. 28.)

Mit aller Entschiedenheit erhob sich gegen diesen Beschluss Papst Leo I. (a. 452). „Auf den Canon der Synode von Constantinopel, schreibt er an Anatolius, könne er sich nicht berufen, denn derselbe sei dem Papste nie zugesandt worden und von Anfang an kraftlos gewesen . . . Dem alexandrinischen Stuhle dürfe die Würde, die er wegen Markus, des Schülers Petri, erhielt. nicht entzogen und Antiochien, wo Petrus predigte und der Name „Christen" entstand, von seinem dritten Range nicht erniedriget werden." [1]) Dem Kaiser bemerkt Leo I.: Die Decrete der Synode von Nicäa dürfen durch keine Neuerung verändert werden. „Hierfür muss ich unter Christi Beistand beharrlich meine Dienste bethätigen, weil die Bewahrung der Canonen (dispensatio) mir (von Gott) übergeben ist." [2]) Etwas Anderes, fährt er in dem Briefe an Anatolius fort, seien die bischöflichen Stühle, etwas Anderes die (weltlichen) Präsidenten und Jedem müsse seine Ehre unverletzt bleiben. (p. 300.) Wie das zu verstehen ist, sagt der Papst in dem citirten Briefe an den Kaiser in den Worten: „Anatolius soll die Kaiserstadt nicht gering schätzen,zu einem apostolischen Stuhle kann er sie aber nicht machen." (p. 297. a n. 3.)

Damit war die Trennung der griechischeu Kirche von der römischen angebahnt. Papst Leo I. erklärte den 28. Canon von Chalcedon „für ungültig und cassirte denselben durch die Auctorität des h. Apostels Petrus." [3]) Der Bischof von Constantinopel, Anatolius und seine Nachfolger, verharrten aber trotz gleissnerischer Worte auf ihrem Standpunkte, demgemäss sie ihre Kirche auf den staatlichen Rang der Kaiserstadt und nicht auf das Fundament der apostolischen Kirchen gründeten. Der jüngste Trieb aus der Wurzel der römisch-apostolischen Kirche, die Verbindung

---

[1]) Leon. I. epist. 80. (Ball. 96) ad Anatolium epist. C. P. n. 5. p. 299 u. 300.

[2]) Leon. I. epist. 78. (Ball. 104) ad Marcianum Augustum n. 3. p. 297. a.

[3]) Leon. I. epist. 79. (Ball. 105) ad Pulcheriam Augustam n. 3. p. 298. b.

Digitized by Google

des Kirchenjahres mit der Liturgie, erschien darum den unter der Oberhoheit des ökumenischen Patriarchen Stehenden als eine fremde Pflanze. Der Byzantinismus brachte als Blüthe und Frucht blos das Schisma hervor, um dann völlig zu erstarren.

Uebrigens soll das Grosse, das die griechische Kirche gewirkt hat, so lange das Herzblut der apostolischen Kirchen in ihr pulsirte, nicht verkannt werden. Die Vorsehung bediente sich vorherrschend der reich begabten, wissenschaftlich gebildeten und dialektisch geschulten Griechen zur Bekämpfung des Heidenthums, wie sie es hauptsächlich waren, welche die Mysterien der Trinität und Christologie der Definition entgegenführten.

4. Mit dem Anfang des fünften Jahrhunderts brach das römische Reich zusammen. Neue Völker traten auf den Schauplatz, deren einige Arianer, deren Grosszahl Heiden waren. Sie sollten nicht nur für das Christenthum gewonnen werden, sondern mehr, als tausend Jahre, Träger desselben sein. Auf dem Gebiete des Dogma war es dieser Aufgabe entsprechend die Lehre von der Gnade, Rechtfertigung und den Sacramenten, deren Entwicklung von Augustinus ausging und in dem Concil von Trient ihren Markstein ebenso fand, wie die christologischen Geheimnisse auf den Synoden von Ephesus und Chalcedon.

Die Pflege des Cultus durfte jedoch nicht zurückbleiben, der majestätische Bau der alten Liturgie nicht versteinern, sondern wo Leben ist, findet eine Entwicklung statt. Der Zeitgenosse des h. Augustinus, Papst Damasus brachte ein neues treibendes Ferment in denselben, sofern er das zum Kirchenjahr verklärte Naturjahr mit der Liturgie verband. Dadurch gab er dem Ersteren seine höchste Weihe, dem Cultus erschloss er aber eine Quelle, aus der sich immer neue Riten, ein Reichthum und eine Mannigfaltigkeit von Gebeten und Ceremonien, ergossen, wie sie kein anderer Cultus besitzt. Ferner gab der Reflex des Himmlischen in den, besonders durch das Kirchenjahr in den Cultus aufgenommenen Momenten, der Symbolik Raum, sich geltend zu machen. In den ersten Jahrhunderten beschränkt sich dieses den Gottesdienst belebende Agens auf die allegorische Deutung alttestamentlicher Typen, dadurch nachweisend, der alte Bund sei der verhüllte neue und der neue Bund der enthüllte alte. Aus der Natur entlehnte Gegenstände als Symbole des Uebersinnlichen zu fassen, mochte die Kirche mit Rücksicht auf das Heidenthum, welches die Symbole zu Idolen machte, vermieden haben. In dem Mittelalter, das mit dem Auftreten der Germanen beginnt, fiel diese Besorgniss weg, darum strahlt der Cultus in einer Fülle von symbolischen Handlungen und Andeutungen, welche der frühere christliche Gottesdienst nicht kannte.

Digitized by Google

Zudem war dem phantasiereichen Mittelalter das Symbol, welches das ahnen lässt, wofür die Sprache keine Worte hat, sympatischer, als dem griechisch christlichen Geiste, welcher das Unsichtbare durch Dialektik zu erkennen strebte. Die göttliche Vorsehung bietet aber, wie Augustinus sagt, jeder Zeit das ihr dienliche Heilmittel, und sie bediente sich des heiligen Papstes Damasus, um der neuen Welt den alten Cultus in verjüngter Form zu übergeben.

Drittes Kapitel.

Urheber der Reform und ihr Werk.

I. Artikel.

Basilius und seine Liturgie.

§. 94.

Aussprüche der Zeitgenossen über Basilius als Reformator der Liturgie.

Wenn man von der Liturgie des Basilius redet, darf dieses nicht so verstanden werden, als ob er eine neue Messfeier geschaffen hätte. „Denn die Apostel und Väter schrieben, sagt Basilius, von Anfang an kirchliche Riten vor und überlieferten sie im Geheimen. Die Ehrfurcht vor den Mysterien wird nämlich dadurch, dass man sie verschweigt und verbirgt, gewahrt.“ [1]) Diese Sätze beweisen nicht weniger die Existenz der Arcandisciplin, als eine geregelte, ceremonielle Feier des Gottesdienstes vor und zur Zeit des Basilius.

Der Bischof von Cäsarea fand demnach eine bestimmt normirte Liturgie vor, deren genaue Beobachtung er an dem Clerus von Beröa lobte. [2]) Er konnte sie aber den Zeitbedürfnissen entsprechend ordnen und ordnete sie auch, so dass „die Liturgie des Basilius“ die von ihm reformirte alte Messfeier ist. Die Frage verlangt jedoch zuerst eine Antwort, durfte eine Ueberlieferung, die für eine apostolische galt und so hohes An-

---

[1]) De spiritu s. n. 66. p. 188 u. 189.

[2]) *Καὶ γὰρ ἀπήγγειλεν ἡμῖν οὐ μόνον ὑμῶν τῶν τὴν λειτουργίαν τοῦ θυσιαστηρίου πεπιστευμένων τὴν ἀκρίβειαν.* Epist. 220. p. 815.

Digitized by Google

sehen genoss, geändert werden? Eine Reform, welche das Wesen des überlieferten Gottesdienstes alterirt hätte, war zweifellos mit den oben angeführten Worten unverträglich. Die hauptsächlichsten Handlungen der alten Messe, Opferung, Consecration und Communion, und die vier apostolischen Gebetsarten (*δεήσεις, εὐχαί, ἐντεύξεις, εὐχαριστία*) durfte desshalb eine kirchliche Reform nicht antasten. Zeitgemässe Erweiterungen oder Abkürzungen dieser Gebete, welche ihre wesentliche Bedeutung nicht aufhoben, waren hingegen um so mehr gestattet, als die überlieferte Feier nicht in allen Kirchen völlig dieselbe war.[1]) Solche Aenderungen vorzunehmen, stand nach des Basilius eigenen Worten den Bischöfen zu. Als die Bischöfe den Euphonius auf die Kathedra von Nicopolis versetzten und die Cleriker von Kolonnia dieses ungern sahen, schrieb er ihnen: „Dieses Verfahren sei durch die Zeitumstände geboten und beiden Kirchen nützlich. Sie sollen es desshalb nicht für eine menschliche oder von irdisch gesinnten Menschen unternommene Massregel halten, sondern überzeugt sein, dass es die, welchen die Sorge für die Kirche Gottes obliegt, in Gemeinschaft mit dem h. Geiste gethan haben . . . Nehmet darum ruhig und mit Dank das Geschehene an in der Ueberzeugung, dass die der Ordnung Gottes widerstehen, welche von den Kirchen Gottes erlassene kirchliche Anordnungen (*διατυπούμενα*) nicht annehmen.“ [2])

Wenn in dieser Stelle auch nicht von der Reform des Gottesdienstes die Rede ist, so gehörte dieselbe doch zu den *παρὰ τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τὰ ταῖς ἐκκλησίαις διατυπούμενα.* Das Wort *διατυπόω*, ausbilden, formen, gestalten, bezeichnet trefflich eine Reform des Vorhandenen, was die liturgische Reform des Basilius war. Dass aber seine Gestaltung der Messfeier, wenn sie auch allein von ihm ausging, alsbald überall Anklang fand, lässt sich aus Folgendem schliessen: Der Bischof beginnt einen Brief an den Clerus von Neocäsarea mit der Klage über Anfeindungen, die er zu erdulden habe. „Als Ursache derselben, schreibt er, geben sie die Psalmen und die Art und Weise, sie zu singen. an, die von der in Neocäsarea herrschenden abweiche . . . Darauf habe ich zu antworten, dass die jetzt (*νῦν*) herrschende Sitte in allen Kirchen Gottes übereinstimmend und einhellig ist.“ [3]) Basilius spricht zwar, wie er selbst angibt, in dieser Stelle von dem nächtlichen Stundengebete, ohne Zweifel darf man jedoch seine Worte auf die Psalmodie in der Messe ausdehnen, in der gleichfalls Psalmen gesungen wurden, so dass diese Reform

[1]) Basil. de spirit. s. c. 29. n. 74. p. 207.
[2]) Epist. 227. p. 854.
[3]) Epist. 207. n. 2 u. 3. p. 763.

Digitized by Google

gerade so einhellig acceptirt wurde. Warum, wird man entgegnen, gedenkt er aber der Messfeier nicht? Weil die den Mysterien gebührende Ehrfurcht Geheimhaltung fordert;[1]) ein Grundsatz, den, wie das Folgende zeigt, der h. Kirchenvater streng beobachtet. Desswegen ist es so schwierig,[2]) aus seinen Schriften die damalige Liturgie zu reconstruiren.

Ferner lässt sich bereits aus der Anfeindung, die er erfahren hatte, vermuthen, er habe nicht nur die Psalmodie in der Messe, sondern auch andere Theile derselben geändert. Direkt bestätiget dieses Gregor Naz., der seinem Freunde eine Reform oder Ordnung der Gebete (*εὐχῶν διάταξις*) zuschreibt.[3]) Ob diese Gebete während des eucharistischen Opfers verrichtet wurden, sagt er allerdings nicht, es kann aber um so weniger bezweifelt werden, als Gregor v. Nyssa seinen Bruder Basilius mit Samuel vergleicht, „sofern beide die Gestalt der Hierurgie sorgfältig bearbeiteten nnd beide Gott friedliche Opfer darbrachten.“[4]) Die Verbindung der Hierurgie mit der Darbringung von Opfern lässt die erste offenbar als die Feier des Messopfers erscheinen. Basilius selbst citirt Psalm 115 mit den Worten: „Ich will opfern (*ἱερουργήσω*) das Opfer des Lobes,“[5]) welches Opfer er im Folgenden auf die Eucharistie bezieht. Zudem kommt das Wort Hierurgie in der dem Basilius und Chrysostomus zugeschriebenen Liturgie in der Bedeutung von Messopfer vor.

Basilius bemühte sich also um die Gestalt des Opfers. Der Nyssener wusste, dass sein Bruder keine neue Liturgie machte, sondern sich blos um das Aeussere (*εἶδος*), den Ritus,

---

[1]) De spirit. s. c. 27. n. 66. p. 189. cf. Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 3.

[2]) Unumstössliche Beweise und evidente Thatsachen, das sei hier zum Voraus bemerkt, wird man in der folgenden Darstellung der von Basilius celebrirten Messe wenige finden. Entweder muss man auf diese Kenntniss einfach verzichten, und das geschah bisher, denn mir ist keine Schrift bekannt, welche die Liturgie des Basilius aus seinen Schriften zu eruiren versucht hätte, oder man wird den von mir eingeschlagenen Weg betreten und sich mit den auf diese Weise gefundenen Resultaten begnügen müssen. Nach meinem Ermessen verdient das letztere Verfahren den Vorzug, denn der Satz, dass die Kirchenväter selten offen, aber nicht selten durch Anspielungen und Andeutungen von den Mysterien reden, scheint eine wohlbegründete Thatsache zu enthalten.

[3]) Greg. Naz. orat. 20. Ich citire nach Renaudot, da ich die betreffenden Worte bei dem Lesen der Schriften Gregors übersah.

[4]) Einerseits vergleichen wir ihn wegen der Wunder mit Samuel, andererseits aber, *ἕτερον δὲ, ὅτι τὸ εἶδος τῆς ἱερουργίας τὸ αὐτὸ τοῖς δύο συνεσπουδάσθη. Εἰρηνικὰς προσήγαγον ἀμφότεροι τῷ θεῷ τὰς θυσίας.* Greg. Nyss. in laudem fratris Basilii. p. 924 b. (Migne p. 807. c.).

[5]) Basil. in psl. 115. n. 5. p. 146. b.

Digitized by Google

bemühte. Das Verbum συνεσπουδάσθη bezeichnet entweder, er bemühte sich mit Anderen, oder er bemühte sich völlig, nach allen Seiten, um die Gestalt der Liturgie. Die letztere Annahme empfiehlt sich weniger, weil, wie später gezeigt werden wird, aus der Vergleichung mit den ältesten Liturgien hervorgeht, dass die Reform des Basilius keine allseitige war. Die erstere ist hingegen durch die Bemerkung des Proclus gesichert, auch andere Bischöfe und Lehrer der Kirche haben solche Versuche gemacht. Die Liturgie des Basilius erhielt jedoch die grösste Verbreitung. Quam pene universus frequentat Oriens, sagt der Diacon Petrus in dem kurz nach dem Jahre 512 verfassten Schreiben: De incarnatione et gratia Dom. nostri Jesu Christi ad Fulgentium et alios episcopos Africae.[1]) Diese Angabe wird hinwieder durch die oben citirten eigenen Worte des Basilius bekräftiget, welchen zufolge seine Reform der Psalmodie (und fügen wir bei: der Liturgie) in allen Kirchen Eingang fand.

§. 95.

Das Zeugniss des Proclus über die Liturgie.

Ein wichtiges Zeugniss über die Liturgie überhaupt und die des Basilius insbesondere legt Proclus ab. Dasselbe lehrt nicht nur, worin die basilianische Reform bauptsächlich bestand, sondern gibt zugleich Aufschluss über die Liturgie der ältesten Kirche, wesswegen wir es hier vollständig aufnehmen.

Proclus, als junger Mann mit Chrysostomus befreundet, im Jahre 434 zum Bischof von Constantinopel ordinirt und im Jahre 446 gestorben, verfasste eine Schrift: „Ueber die Ueberlieferung der göttlichen Liturgie," aus der sich folgendes Fragment erhalten hat: „Viele und verschiedene Hirten und Lehrer der Kirche, welche den heiligen Aposteln nachfolgten, haben eine Ausgabe der mystischen Liturgie schriftlich hinterlassen. Die ältesten und berühmtesten derselben sind die, welche der selige Clemens, Schüler und Nachfolger des Koryphäen der Apostel (verfasste), welche ihm die h. Aposteln angegeben haben, wie die (Liturgie) des h. Jacobus, der die Kirche von Jerusalem als Loos erlangt hat und der er als erster Bischof von dem ersten und grossen Hohenpriester Christus vorgesetzt wurde. Als hernach der grosse Basilius die Nachlässigkeit und Verkommenheit der Menschen sah, welche die Länge der Liturgie scheuten, nicht als ob er sie für zu ausgedehnt und lang gehalten hätte, machte

[1]) Petrus Diac., epistola ad Fulgent. c. 8. n. 25. p. 449. Migne.

Digitized by Google

er ihre Lesung kürzer, um sowohl den Ueberdruss der Mitbetenden, als der Zuhörer, welche die lange Zeitdauer verursachte, abzuschneiden. Nach der Himmelfahrt unseres Erlösers, und ehe die Apostel in alle Welt ausgingen, brachten sie, sich gleichen Sinnes zusammenfindend, den ganzen Tag im Gebete zu. In der mystischen Hierurgie des Leibes des Herrn Trost findend, sangen sie dieselbe in der ausführlichsten Weise. Denn dieses und das Lehren hielten sie für zweckdienlicher, als alles Andere. Vorzüglich aber verharrten sie mit Heiterkeit und vieler Freude bei diesem göttlichen Opfer, immer eingedenk des Wortes des Herrn, der sagt: „Das ist mein Leib, dieses thuet zu meinem Andenken, Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm." Sie verrichteten desshalb zerknirschten Geistes viele Gebete, Gott flehentlich anrufend. Selbst die Neugetauften aus den Juden und Heiden gewöhnten sie an die (Mysterien) der Gnade und belehrten sie, das was vor der Gnade geschah, als Schatten der Gnade zu verlassen, und erzogen sie auf diese Weise zur Frömmigkeit. Durch derartige Gebete also erwarteten sie die Herabkunft des h. Geistes, damit er durch seine Gegenwart das zur Hierurgie daliegende Brod und den mit Wasser gemischten Wein als den Leib und das Blut unseres Erlösers erscheinen mache und aufzeige. [1])

Dieses geschieht nicht weniger bis zur Stunde und wird bis zum Ende der Welt geschehen. Später als der Eifer und die Festigkeit des Glaubens darniederlag, fing den dem Weltleben und zeitlichen Sorgen Ergebenen die lange Dauer der Liturgie an, lästig [2]) zu werden, so dass sie kaum mehr dahin zu bringen waren, der göttlichen Lesung der Worte des Herrn beizuwohnen. Das veranlasste Basilius, als Heilmittel gegen dieses Uebel, die Art und Weise sie zu verrichten, kürzer einzurichten. Nicht lange nachher wollte unser Vater Johannes Chrysostomus, eifrig besorgt um das Heil der Schafe, wie es Hirten geziemt, in Betracht des Leichtsinnes der menschlichen Natur, jeden teuflischen Vorwand völlig entwurzeln. Er hat desshalb Vieles weggeschnitten und in eine gedrängtere Form gebracht, damit man

---

[1]) *Ἀποφήνῃ* hat die clementinische Liturgie, *ἀναδεῖξαι* gehört aber der basilianischen Liturgie an. Die Worte *ποιεῖν* und *μεταβάλλειν* kommen in denselben nicht vor. cf. S. 95.

[2]) „Ihr Männer, wenige ausgenommen, gehet den Geschäften nach, ihr Frauen helfet ihnen in dem Erwerb des Mammon. Wenige beten mit mir und diese sind unruhig, zögernd, fortwährend sich hin und her wendend, aufpassend ob der Sänger (*ψαλμῳδός*) den Psalmvers beendige, um aus der Kirche, wie aus einem Gefängniss und von der Nothwendigkeit des Gebetes befreit zu werden. Basil. hom. dicta tempore famis et siccitatis. n. 3. p. 310.

Digitized by Google

sich nicht aus Liebe zu einer gewissen Ungebundenheit und Gemächlichkeit und durch trügerische Gründe des Teufels getäuscht, von dieser apostolischen und göttlichen Institution entferne, wie Viele an verschiedenen Orten laut Erfahrung gethan haben und bis zur Stunde thun.“ [1])

2. Basilius hat demnach die Liturgie abgekürzt und dieses setzt voraus, dass sie einen feststehenden und überall ähnlichen Inhalt hatte. Selbst eine geschriebene Messe musste er vor sich haben, weil nur eine solche abgekürzt werden kann, nicht aber ein aus dem Herzen gesprochenes Gebet. Das liegt auch in der Ermahnung an die Cleriker, „die Gebete nicht eilfertig zu beschneiden.“ [2])

Die erste Frage lautet nun, welche Liturgie kürzte Basilius ab. Goar, Renaudot und in neuer Zeit Daniel glauben, er habe die des Jacobus reformirt, und es ist zuzugeben, dass die Messe des Jacobus in einigen Gebeten mehr Aehnlichkeit hat mit der dem Basilius zugeschriebenen, als die clementinische. Allein durch den Bericht des Proclus lässt sich diese Annahme nicht begründen. Er nennt zwar als die bedeutendsten Liturgien die des Jacobus und Clemens, bezeichnet aber ganz allgemein die auch von anderen Hirten aufgeschriebene, „von den Aposteln ererbte, göttliche Institution“ als die von Basilius reformirte. Sodann liegt es in der Natur der Sache, dass der Bischof von Cäsarea die Liturgie seiner Kirche reformirte. Es entspricht auch dem Geiste der alten Zeit viel mehr, jede Diöcese habe ihre eigene Liturgie benutzt, als dass in den verschiedensten Kirchen die Messe nach der Liturgie des Clemens oder Jacobus celebrirt worden sei. Nun darf man nicht ausser Acht lassen, alle diese einzelnen Liturgien trugen denselben Typus an sich und unterschieden sich blos im Wortlaute der einzelnen Gebete. Das lehrt nicht nur Proclus, ein Mann, der sich mit der Liturgie und ihrer Geschichte ex professo beschäftigte, sondern es steht ebenso durch das einstimmige Zeugniss der Kirchenväter fest. Die Messe erscheint in ihren Schriften durchweg als überall dieselbe und von einer Veränderung vor Basilius wissen sie nichts.

Die in Cäsarea gefeierte Liturgie hatte darum denselben Charakter und Verlauf, wie die des Jacobus und Clemens, wenn auch die Worte der Gebete anders lauteten. Damit stimmt überein, dass die dem Basilius zugeschriebene Messe im Charakter und Verlauf mit den genannten Liturgien im Einklang steht, im Wortlaute aber so von denselben abweicht, dass man nicht

---

[1]) Proclus de traditione divinae missae. Galland. tom. 9. p. 680.

[2]) *Μὴ ἐν ἀπουδῇ τὰς εὐχὰς συντέμνοις.* Sermo ob sacerdotum instructionem. tom. 3. p. 1687.

Digitized by Google

sagen kann, er habe seiner Reform eine derselben zu Grunde gelegt. Die damaligen Gemeinden (und die Kleinasiaten hingen besonders an dem Alten) hätten sich auch die Vertauschung der ihnen gewohnten Liturgie mit einer anderen, wenn auch wesentlich gleichen, nicht gefallen lassen. Man sieht das an den Neocäsareanern, die starr an dem von Gregor Thaumaturgus Ueberlieferten festhielten. [1]) Ohne Widerspruch nahm hingegen die Gemeinde von Cäsarea, der langen Dauer der Liturgie überdrüssig, eine Abkürzung derselben, bei unverändertem Bestande der übrigen Theile, aus der Hand ihres geliebten und verehrten Bischofes entgegen. Weil ferner die Arianer (sie hatten unter Kaiser Constantinus und Valens die meisten Bischofssitze im Orient inne, von welchen die katholischen Hirten vertrieben wurden) die alte katholische Liturgie durch ihre Irrlehren inficirten und desshalb eine Reform eintreten musste, recipirte alsbald der ganze Orient die Messe des Basilius. Denn sie war in Character und Verlauf die alte katholische, die Verschiedenheit des Wortlautes erregte aber keinen Anstoss, weil sie auch vor Basilius vorhanden war.

Die Annahme, Basilius habe die Liturgie des Jacobus reformirt, leidet ausserdem an einer zweiten Schwierigkeit. Welche Beschaffenheit besass diese Liturgie zur Zeit des Basilius? Dass unsere heutige Jacobusliturgie nicht die alte und ursprüngliche ist, sollte man gar nicht bestreiten, denn vom Eingang bis zur Anaphora ist sie von der clementinischen grundverschieden und trägt ebenso den Stempel einer späteren Zeit an sich, wie die des Clemens den der ältesten. Da wir aber nicht einmal wissen, wie diese Messe damals beschaffen war, ist es sicher eine missliche Sache, sie zur Grundlage für die basilianische Reform zu machen. Man wird entgegnen, nach meiner eigenen Annahme seien ja alle Liturgien, mit Ausnahme des Wortlautes, dieselben gewesen. Allerdings sind sie es vor der Reform gewesen. Die heutige Jacobusliturgie ist aber durch die Reform bezüglich des der Anaphora vorhergehenden Theiles völlig umgestaltet und das Dankgebet (Präfation) bedeutend

---

[1]) So grosse Bewunderung haben jetzt noch die Einwohner (der Diöcese Neocäsarea) für Gregor (Thaumatg.) und so jung und fortwährend frisch ist sein Andenken den Kirchen eingeprägt, dass es keine Zeit verdunkelt. Desswegen fügten sie (dem Gottesdienste) keine Handlung, kein Wort, nicht irgend welchen mystischen Ritus bei, ausser den, welchen er der Kirche hinterliess. Vieles von dem, was bei ihnen vollzogen wird, scheint darum wegen des hohen Alters der Einführung mangelhaft, denn seine Nachfolger in der Verwaltung der Kirche duldeten nicht, dass von dem nach ihm Eingeführten etwas als Zusatz angenommen werde. Basil. de spirit. s. c. 29. n. 74. p. 207.

Digitized by Google

abgekürzt geworden, so dass dem Basilius von dieser Liturgie blos der Theil von der Consecration bis zum Schlusse vorgelegen haben kann. Und in diesem Theile stimmt die basilianische Messe mit der des Jacobus mehr überein, als mit der des Clemens. Was aber den Verlauf und die Gestalt der ganzen Liturgie betrifft, so wird man die Reform der Messe durch Basilius nach der clementinischen Liturgie bemessen müssen, die anerkannt den Typus der ältesten Messe am treuesten bewahrt hat.

§. 96.

Spätere Zeugnisse und Fragmente der basilianischen Liturgie.

Der bereits erwähnte Diacon Petrus[1]) gibt in seinem Briefe an die afrikanischen Bischöfe ein weiteres Zeugniss über die Liturgie des Basilius. Scythische Mönche hatten die Formel aufgestellt: Unus ex trinitate in carne passus (crucifixus) est. Da dieselbe Anstoss erregte, schickten sie eine Gesandtschaft an Papst Hormisdas, in welcher Petrus eine hervorragende Stelle einnahm, und legten ihr Glaubensbekenntniss in dem genannten Briefe oder Libellus nieder. Sie sandten denselben an die in der Verbannung in Sardinien lebenden afrikanischen Bischöfe, um ihre Intercession bei dem Papste zu erlangen.

In diesem Briefe heisst es: Hinc etiam beatus Basilius Caesariensis episcopus, in oratione sacri Altaris, quam pene universus frequentat Oriens, inter cetera: Dona, inquit, Domine virtutem et tutamentum; malos, quaesumus, bonos facito, bonos in bonitate conserva, omnia enim potes, nec est qui contradicit tibi, cum enim volueris salvas, et nullus restitit voluntati tuae.

Mönche aus dem Orient konnten wissen, dass Basilius eine Liturgie geschrieben hatte, die beinahe im ganzen Morgenlande im Gebrauche war. Zudem war der Brief kaum etwas mehr, als hundert Jahre nach dem Tode des Bischofes von Cäsarea abgefasst. Insoweit lässt sich also dieses Zeugniss nicht beanstanden. Dagegen machte man geltend, die aus der basilianischen Liturgie citirten Sätze finden sich in keinem Exemplare dieser auf uns gekommenen Messe, und darum besitzen wir sie nur stark interpolirt. Allein das Hauptsächlichste des Citates enthält die Liturgie. In dem griechischen Texte derselben heisst es: *τοὺς ἀγαθοὺς ἐν τῇ ἀγαθότητι διατήρησον, τοὺς ποιηροὺς ἀγαθοὺς ποίησον ἐν χρηστότητί σου*, und in der alten lateinischen Uebersetzung: Bonos in bonitate conserva, malos bonos fac in bonitate tua. Re-

[1]) cf. S. 380.

Digitized by Google

naudot, der zuerst hierauf aufmerksam machte, fährt dann fort: Quod si reliqua (die übrigen Worte) non eodem loco reperiuntur, probabiles adduci rationes possunt, cur etiamsi ita sit, non idcirco tamen suspectum ejus testimonium esse debeat. Nam saepe observatur ab antiquis, quae allegant ita referri ut verba ipsa non eo ordine quo extant in libris unde deprompta sunt, recitent. Oratio, de qua agitur occurrit inter multas alias quae a *Μνήσθητι*, seu Memento incipiant; atque ea ratione certum est quodammodo, prima testimonii verba: Dona Domine virtutem et tutamen, ex orationibus petita esse, ubi frequenter occurrunt, aut alia quae idem significant, non minus quam in omnibus cujuscumque linguae officiis sacramentalibus. Ultima verba ex alio quoque loco petita verisimile est, nam in orationibus continuatis, quae a Memento incipiant, subsequitur acclamatio *τοῦ* Amen vel Kyrie eleison; clausula vero non est nisi in omnium memoriarum fine. Illius autem formulae non unae sunt; communior illa: Quia tuum est regnum, potestas, virtus et gloria patris, filii et spiritus sancti, aut paulo aliter. Sunt tamen aliquando diversis verbis expressae, ut: Quia tu es sanctus Deus noster. Quia tu es misericors et miserator Deus, et similes aliae. Facile igitur fuit, ut in codicibus quos habebat Petrus diaconus, haec clausula alicubi reperiretur, cum ex scripturae verbis contexta sit, extetque in variis latinis missalibus, imo et in romano. Quidquid sit, constat ex Petri testimonio sua jam aetate, hoc est sexto saeculo labente et septimo [1]) ineunte, totum prope Orientem usum esse Basilii liturgia, neque dubitatum, quin sacras preces quae erunt in omnium manibus ordinasset, atque est illa *εὐχῶν διάταξις*, de qua Gregorius Nazianzenus (orat. 20) loquitur. Quaecumque vero ex orationum varietate et exemplarium tam graecorum, quam copticorum et syrorum dissimilitudine petuntur argumenta, ad elevandam istius liturgiae autoritatem, sufficienter ex illis quae superius dicta sunt, dispunguntur. Sufficit praecipuas preces easdem esse, et quamvis verbis differant, in unam convenire sententiam, ut non supposititia judicetur; at qui graecam, syriacam et copticam attente legerit, agnoscet omnes ex uno limpidissimo fonte prodiisse. [2])

Diese Worte enthalten zugleich das Urtheil eines gewiegten Kenners der orientalischen Liturgien, das dahin geht, Basilius hat eine Liturgie geschrieben, die wir, wenn auch nicht wortgetreu, so doch ohne bedeutende Veränderungen besitzen.

---

[1]) Das ist offenbar ein Schreibfehler. Da Petrus die genannte Schrift alsbald nach 512 verfasste, lebte er zu Ende des 5. und Anfang des 6. Jahrhunderts.

[2]) Renaudotii liturgiarum orientalium collectio. t. 1. Dissert. c. 5. p. XXXVIII.

Digitized by Google

2. Ein zweites Fragment aus der basilianischen Liturgie enthalten die Acten der zweiten Synode von Nicäa (a. 787.). Dasselbe lautet: „Wie alle Priester des h. Cultus wissen, sagt Basilius in dem Gebete der göttlichen Anaphora: Vertrauend nahen wir dem h. Altare und darbringend die Antitypen des h. Leibes und Blutes deines Christus, bitten wir dich und rufen wir dich an etc. Das Folgende macht den Sinn des Vaters noch deutlicher, sofern sie, vor der Heiligung Typen genannt, nach derselben wahrhaft Leib und Blut Christi heissen und sind und geglaubt werden.“ [1]) Das angegebene Citat steht wörtlich in der Liturgie des Basilius [2]), doch fehlt θαῤῥοῦντες, das die lateinische Uebersetzung in dem Worte: confidentes besitzt.

Eine weitere Schrift, welche Citate aus dieser Liturgie enthält, ist eine Biographie des Basilius, welche fälschlich dem h. Amphilochius zugeschrieben, der Subdiacon Ursus im neunten Jahrhundert in das Lateinische übersetzte. Nach einer legendenhaften Einleitung heisst es: (Basilius) accedensque ad sacrum altare coepit dicere, ita in charta scribens: Repleatur os meum laude, ut cantem gloriam tuam, Domine Deus noster (psl. 70. 8), qui nos creasti et duxisti ad hanc vitam; ac reliquas sacrae liturgiae preces. Post precum vero finem [3]) elevavit panem, intense orans et dicens: Attende, Domine Jesu Christe, Deus noster, de sancto habitaculo tuo et veni ad sanctificandum nos, qui sursum cum patre sedes, et hic nobiscum invisibiliter versaris et dignare potenti manu tua nobis impertiri sacra mysteria et per nos toti populo.“ Deinde: Sancta sanctis. Populus: Unus sanctus, unus Dominus Jesus Christus in gloria Dei patris. Amen. Cumque panem dimisisset in tres partes, unum quidem cum multo timore et veneratione sumpsit, alteram vero secum sepeliendam servavit, tertiam denique in columba aurea depositam, desuper sacrum altare suspendit. [4]) Das Gebet: ‚Qui nos creasti et duxisti ad hanc vitam, steht als oratio oblationis in der dem Basilius zugeschriebenen Liturgie [5]) und da durch Anführung desselben blos der Anfang der Anaphora angegeben werden will, befand sich diese Oration

---

[1]) Hard. acta Conc. t. 4. p. 371. a. Binterim ist der Erste, der hierauf aufmerksam machte. Denkwürdigkeiten IV. 2. S. 226.

[2]) cf. §. 98. n. 19.

[3]) Auch hier wird das Opfer von der Communion unterschieden und kann darum das dem Abendmahlsempfang Vorausgehende nicht etwa als eine Vorbereitung auf denselben gefasst werden.

[4]) Vita s. Basilii apocrypha et s. Amphilochio episcopo Iconiensi perperam imputata. Opera Basil. t. I. prolog. CCCII.

[5]) cf. §. 98. n. 11.

Digitized by Google

zur Zeit der Abfassung dieser Schrift zweifellos daselbst. Die Uebersetzung derselben ist aber im neunten Jahrhundert gefertiget, also nahm sie diesen Platz vor diesem Jahrhundert ein. Dessgleichen steht das Gebet: Attende[1]) etc. in dieser Liturgie. Dass der Verfasser aber die ganze Oration aufnimmt, scheint mir tendenziös. Er will dem Leser glaublich machen, dieselbe rühre von dem berühmten Bischofe her. Nicht anders verhält es sich mit dem Folgenden. Die Worte: Sancta sanctis und die Antwort des Volkes: Unus sanctus etc. bilden blos die Einleitung zu dem folgenden Satz: Cumque panem etc. und waren desshalb gleichfalls ein Bestandtheil der damaligen Basilius-Liturgie. Nicht so das in dem letzten Satze Beschriebene. Eine Synode zu Hippo (a. 393) verbot dem Leichname Verstorbener die Eucharistie zu geben (can. 4) und die trullanische Synode (a. 692) wiederholte (can. 83) das Verbot. Die vita apocryph. begünstiget hingegen den Abusus dadurch, dass sie ihn auch Basilius überträgt. Ferner wird „die Taube", besonders im Folgenden,[2]) in einer Weise erwähnt, die es wahrscheinlich macht, der Anstoss, den dieser Modus, die Eucharistie aufzubewahren im Orient, erregte, habe durch diesen wunderbaren Vorgang gehoben werden sollen. Anstoss erregte aber die Einführung der „Taube", denn Bischof Severus von Antiochien wurde im Jahre 518 von seinem Clerus angeklagt, dass er die goldenen und silbernen Tauben weggenommen und sich angeeignet habe, weil man den h. Geist nicht in Gestalt einer Taube darstellen dürfe.[3]) Mir scheinen sogar die Worte: velut figuram etc. gegen diesen Einwurf gerichtet zu sein. Ist dem aber so, dann fällt die Abfassungszeit der vita apocrypha in die Mitte des sechsten Jahrhunderts und die oratio oblationis war um diese Zeit bereits in die Liturgie aufgenommen, während man dem Gebete „Attende" erst Eingang in dieselbe zu verschaffen suchte.

Daran wird man demnach nicht zweifeln dürfen, Basilius hat die Liturgie reformirt und die, welche wir heute unter der Aufschrift: ‚S. Basilii liturgia' besitzen, hat mit der im 5., 6., 8. Jahrhundert dem Basilius zugeschriebenen Messe grosse Verwandtschaft, denn die genannten Fragmente kommen in

---

[1]) cf. 98. n. 24.

[2]) Zwei Freunde des Basilius sollen im Tempel ein himmlisches Licht und Basilius in der beschriebenen Weise celebrirend am Altare gesehen haben. Sie erzählten dem Basilius dieses wunderbare Schauspiel. Tunc Basilius hujuscemodi eis mirabilia enarravit; et advocato aurifice, fecit columbam de auro mundo, inque ea portionem deposuit et super sacram mensam, velut figuram sacrae illius columbae, quae in Domini baptismo in Jordane apparuisset, suspendit. l. c. p. CCCII.

[3]) Hard. acta Conc. t. 2. p. 1319.

Digitized by Google

derselben vor. Die Ueberlieferung, unsere heutige Basilius-Liturgie stamme von dem Bischof von Cäsarea ab, ist demnach keine legendenhafte, sondern stützt sich auf historische Thatsachen, das ist kurz das Resultat dieser Erörterung.

II. Artikel.

Die dem Basilius zugeschriebene Liturgie.

§. 97.

Einleitende Bemerkungen.

Der älteste Codex, welcher die Liturgie des Basilius griechisch enthält, befindet sich in der barberinischen Bibliothek. Er soll zur Zeit des Florentinischen Concils in diese Stadt gekommen sein und wurde später von Cardinal Barberini erworben. Nach Montfaucon ist er mehr, als tausend Jahre alt.[1]) Goar, der denselben hauptsächlich benützte, glaubt, er sei um das Jahr 800 oder 900 geschrieben. Im Jahre 1548 wurde die in ihm enthaltene Liturgie des Basilius in Venedig und i. J. 1560 in Paris mit der Liturgie des Chrysostomus, Jacobus etc. gedruckt. Eine alte lateinische Uebersetzung, in Rincaviensi s. Joanis monasterio reperta, gab Cochläus (in: Speculum antiquae devotionis circa missam. Moguntiae, 1549), dann Claudius de Sainctes (liturgiae sive missae sanctorum patrum. Antverpiae 1560) heraus.[2]) Jacob Goar veröffentlichte die Liturgie des Basilius in seinem Euchologion sive rituale Graecorum. Paris. 1647. Venet. 1730, mit Angabe verschiedener Lesarten und Noten. Ausserdem liess er ein zweites Exemplar derselben abdrucken: Exemplar aliud Liturgiae Basilianae juxta M. S. Isidori Pyromali Smyrnaei monasterii s. Joannis in insula Patmo Diaconi. (p. 153.)

Zu diesem Exemplar bemerkt er: Deploraveram frequentius negligentiam dicam an incuriam, nescio, Margarini de la Bigne, qui basilianae liturgiae latina editione a reliquis in pluribus diversa contentus, graecum textum omiserat, saltem alicubi reperiendum non indicaverat; defectum tamen supplevit sors mea felicior, occursu Isidori Pyromali Smyrnaei Hierodiaconi, quondam

---

[1]) Basilii opera. prolegomena p. CCLXIV. n. 25.

[2]) Claudius gibt zu seiner Uebersetzung blos die kurze Notiz: Liturgia seu missa s. Basilii ex vetustis codicibus latinae translationis descripta. p. 34. b. Sie steht aber so im Einklang mit dem Texte des Pyromalus, dass von ihr gilt, was Goar von der Uebersetzung des Magarinus de la Bigne sagt.

Digitized by Google

in Oriente mihi pernecessarii, qui forte fortuito M. S. quoddam liturgiam illam graecam a me diutius desideratam continens in Europam attulit, et ultro roganti obtulit, quam a latina Margarine de la Bigne editione parum diversam et cum aliis hujusque allatis exemplaribus facile conferendam, publicae commoditati vel saltem privatae quorumdam curiositati, duxi consecrandam. [1])

Dieser Bemerkung zufolge könnte man glauben, Goar lege diesem Codex keine grosse Bedeutung bei. Später klagt er jedoch, die Liturgie des Basilius habe, besonders durch Anpassung an die des Chrysostomus, viele Veränderungen erfahren, so dass nur verstümmelte Exemplare auf uns gekommen seien. Doch halte er jene, dem Manuscripte des Isidor Pyromalus entnommene Liturgie des Basilius für reiner und unverfälschter. Integrum enim est, nec in eo quidquam aliunde mutuandum desideratur. Rubricae suis locis positae, Diaconi dicta suis etiam temporibus signata, rubricae antiquitatem redolentes, ipsa denique verba a novis aliena, si non omnino ut Basilii proprium, saltem ut in rubricis et Diaconicis minus adulteratum fuisse ut judicem compellunt. [2])

Weil wir Goar in diesem Urtheile beipflichten und weniger daran liegt, dem Leser ein Exemplar vorzulegen, aus dem er lernen kann, wie die Griechen heute die Messe nach basilianischem Ritus celebriren, als vielmehr, wie die von Basilius reformirte Liturgie beschaffen war, ist die nachfolgende Uebersetzung nach dem Codex des Pyromalus gefertiget. Bei Vergleichung dieses Textes mit dem, welchen Goar an erster Stelle und Daniel [3]) ausschliesslich aufgenommen hat, erkennt man auch, dass der letztere nicht nur durch Accomodation an die Liturgie des Chrysostomus, sondern auch durch Zusätze aus der des Jacobus interpolirt ist. Dahin rechnen wir die Oration: „Es schweige alles sterbliche Fleisch," das aus der Jacobusliturgie (n. 16) in die des Basilius (n. 20) aufgenommen wurde; wie auch einen Theil der Epiklese, in welcher es der Jacobusliturgie conform heisst: Und mache (*ποίησον*) dieses Brod zum ehrwürdigen Leib. Weder der Codex des Pyromalus, noch die lateinische Uebersetzung des Claudius kennen diese Zusätze, sondern sie schliessen die Epiklese mit den Worten: „dass der h. Geist segne, heilige und aufzeige dieses Brod als den kostbaren Leib etc." Ohne hierauf einzugehen, constatiren wir blos die Verschiedenheit.

2. Schliesslich ist noch auf die griechisch alexandrinische und coptische Liturgie des Basilius aufmerksam zu

---

[1]) Goar l. c. p. 153.
[2]) Goar l. c. n. 1. p. 158.
[3]) Daniel codex liturgicus. IV. p. 421—438.

Digitized by Google

machen. Die den Katholiken oder Melchiten des alexandrinischen Patriarchates eigenthümliche Liturgie ist die des Marcus. Als Constantinopel der Sitz eines Patriarchen wurde, machte es seinen Rang auch dadurch geltend, dass es ausser der Liturgie des Basilius und Chrysostomus alle übrigen Liturgien zu verdrängen suchte. Dieser Sachlage gemäss hätte die in Constantinopel vorherrschend gebrauchte Liturgie des Chrysostomus in Alexandrien allein zur Geltung kommen sollen. Allein die Katholiken behielten die des Marcus bei und die Jacobiten (Monophysiten) nahmen nicht die Liturgie des Chrysostomus, sondern des Basilius an. Renaudot sucht dieses auf folgende Weise zu erklären. „Die Alexandriner trugen die Erhebung Constantinopels, das ehedem Heraklea untergeben war, schwer. Theophilus von Alexandrien versündigte sich vielfach an Chrysostomus und selbst sein Nachfolger Cyrill wurde dem Andenken des h. Mannes nicht gerecht. So mochte es geschehen, dass die Jacobiten der Liturgie des Basilius den Vorzug gaben oder wenigstens ihren coptischen Messen den Namen des Basilius vorsetzten. [1])

Die coptische Liturgie ist nämlich kein Produkt der egyptischen Jacobiten, sondern aus der unter den christlichen Kaisern n Alexandrien gefeierten griechischen Messe geflossen. Denn bis zur Eroberung Egyptens durch die Muhamedaner bedienten sich die Einwohner dieses Landes der coptischen oder egyptischen Sprache. [2])

§. 98.

Liturgia basiliana juxta M. S. Isidori Pyromali Smyrnaei monasterii s. Joannis in insula Patmo diaconi. [3])

Die Hierurgie unseres heiligen Vaters Basilius d. G., die nach dem Ritus der grossen Stadt an den bestimmten Festen gefeiert wird.

1. [4]) Gebet, welches der Patriarch über dem Credenztisch des h. Brodes (im Sacrarium) verrichtet:

Gott unser Gott, der du das himmlische Brod zur Nahrung der ganzen Welt, unsern Herrn und Gott Jesus Chri-

---

[1]) Renaudot liturgiarum orientalium collectio. t. I. Dissertatio c. 5. p. XXXV.

[2]) Renaudot. l. c. t. I. p. 157.

[3]) Goar Euchologium. p. 153. Venetiis. 1730.

[4]) Diese Zahlen setzen wir bei, um leichter auf die betreffenden Gebete verweisen zu können.

Digitized by Google

stus, herabgesandt hast als Erlöser, Heiland und Wohlthäter, als den uns Segnenden und Heiligenden, segne du selbst dieses Opfer und nehme es auf deinen himmlischen Altar. Gedenke, Gütiger und Liebevoller, derer, die es darbrachten und für die sie es darbrachten, und bewahre uns schuldlos bei der Begehung (ἱερουργίᾳ) deiner göttlichen Geheimnisse. Denn geheiliget und verherrlichet ist dein allgeehrter und grosser Name, der des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes jetzt und immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

2. Vor der Ankunft des Patriarchen begeben sich die Priester und Diaconen und alle beim h. Dienste Betheiligten in das Schiff und stellen sich vor den h. Thüren auf. Der Erste unter den Priestern verneigt sich und spricht still:

Herr unser Gott, dessen Macht unfassbar, dessen Herrlichkeit unbegreiflich, dessen Barmherzigkeit unbegrenzt, dessen Liebe unaussprechlich ist, du Herr siehe nach deinem Erbarmen auf uns und auf dieses h. Haus und übe an uns und mit uns Betenden deine reichen Erbarmungen und deine Barmherzigkeit.

Die Sänger tragen zwei oder drei Psalmverse vor. „Gut ist es, den Herrn zu bekennen."

Der Diacon tritt rückwärts von ihnen auf die zweite Stufe des Ambo und spricht laut: Im Frieden lasset uns bitten dem Herrn.

Der Priester spricht still folgendes Gebet: Herr unser Gott, rette dein Volk und segne dein Erbe, bewahre die Fülle deiner Kirche, heilige die die Zierde deines Hauses Liebenden. Verherrliche sie durch deine göttliche Macht und verlasse nicht die auf dich Hoffenden.

Der Diacon laut: Nehme an, segne, erbarme und behüte uns Gott in deiner Gnade.

Der Priester laut: Denn dein ist die Kraft und das Reich und die Macht und die Herrlichkeit, des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Die Sänger tragen auf dem Ambo zwei oder drei Verse des Psalmes: ‚Dominus regnavit, decorem indutus est etc.' vor mit Alleluja und Gloria.

Nach dem Gloria spricht der Priester: Eingeborener Sohn, Wort Gottes, der du unsterblich, um unseres Heiles willen Fleisch angenommen, aus der h. Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria Mensch geworden bist und gekreuzigt wurdest, unser Gott, der du den Tod durch den Tod zertreten hast, Einer (εἷς) der h. Trinität, verherrlichet mit dem Vater und h. Geiste, jetzt und immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Digitized by Google

Der Diacon an dem gewohnten Orte stehend spricht: Im Frieden lasset uns den Herrn bitten etc.. Das Volk: Herr, erbarme dich. Der Priester betet still: Der du diese gemeinsamen und einmüthigen Gebete uns verliehen, der du versprochen hast, dass du die Bitten erhören wollest, wenn zwei oder drei in deinem Namen versammelt sind, erfülle nun auch die Bitten deiner Diener zum Nutzen, gewähre uns in der Gegenwart die Erkenntniss deiner Wahrheit, in der Zukunft aber das ewige Leben.

Diacon: Nehme auf, rette, erbarme und bewahre uns Gott in deiner Gnade. [1]) Der Priester laut: Denn gütig und liebevoll bist du Gott und senden wir Ehre zu dir hinauf, dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste, jetzt und allezeit etc.

Die Sänger psalliren: Venite exultemus Domino etc. Versus: Rette uns Sohn Gottes, du von den Todten Auferstandener. Alleluja.

Erste Litanei.

3. Der Bischof erhebt sich von dem Throne, auf welchem er in dem äussersten Theile der Kirche sass, und tritt in das h. Bema. [2]) Der Diacon spricht: Um Frieden lasset uns bitten den Herrn, und das Folgende.

Der Bischof sagt: Herrscher, Herr und unser Gott, der du in den Himmeln die Ordnungen und Heerscharen der Engel und Erzengel zum Dienste deiner Herrlichkeit aufgestellt hast, bewirke, dass mit unserem Eingange auch der Eingang der Engel stattfinde, dass sie mit uns dienen und deine Güte verherrlichen. Denn dir gebührt alle Ehre, Ruhm und Anbetung, dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste, jetzt und allezeit etc. Volk: Amen.

Diacon: Lasset uns um Frieden den Herrn bitten. Volk: Herr erbarme dich. Diacon: Um den Frieden von Oben und das Heil unserer Seelen lasset uns den Herrn bitten. Volk: Kyrie eleison.

Diacon: Für dieses h. Haus und jene, die es mit Glauben, frommem Sinn und Gottesfurcht betreten, lasset etc. Volk: Kyrie eleison.

Diacon: Für unseren Erzbischof N., das ehrwürdige Pres-

---

[1]) Die lateinische Uebersetzung fügt diesem bei: Sanctissimae et intemeratae dominatricis nostrae, Dei genetricis et semper virginis Mariae cum omnibus sanctis memorantes, nos ipsos et adinvicem atque omnem vitam nostram Christo Deo commendemus. p. 35. b.

[2]) Bema bezeichnet ebenso den erhöhten Platz, an welchem die Vorlesungen stattfanden, als das Presbyterium.

Digitized by Google

byterium, das Diaconat in Christus, den gesammten Clerus und das Volk lasset etc. Volk: Kyrie eleison.

Diacon: Um Befreiung von aller Bedrängniss, Zorn, Gefahr und Beängstigung, lasset etc. Volk: Kyrie eleison.

4. Der Priester verrichtet still das Gebet des dreimal heiligen Hymnus.[1]) Heiliger Gott, der du in den Heiligen ruhest, der du mit dreimal heiliger Stimme von den Seraphim gelobt, von den Cherubim gepriesen und von jeder himmlischen Macht angebetet wirst, der du Alles aus dem Nichts zum Sein geführt, der du den Menschen nach deinem Bilde und deiner Aehnlichkeit erschaffen und mit jeder Gnade geschmückt hast, der du den Bittenden Weisheit und Einsicht verliehen und den Sünder nicht verachtet, sondern ihm Busse zum Heile geschenkt, und uns armselige und unwürdige Knechte gewürdiget hast, in dieser Stunde vor der Glorie deines h. Altares zu stehen, um dir die gebührende Anbetung und Verherrlichung zu leisten. Herr, nimm auch aus dem Munde von uns Sündern den dreimal heiligen Hymnus an, blicke in deiner Güte auf uns herab und verzeihe uns jede freiwillige und unfreiwillige Sünde, heilige uns an Seele und Leib und gewähre uns, dir in Heiligkeit zu dienen alle Tage unseres Lebens, durch die Fürbitte der h. Gottesgebärerin und aller Heiligen, die von Ewigkeit dir wohlgefallen.

Der Bischof erhebt sich und der Diacon spricht: Nehme an, segne, erbarme und behüte uns in deiner Gnade.[2]) Der Priester laut: Denn heilig bist du unser Gott und zu dir senden wir Ehre hinauf, zu dem Vater und Sohn und h. Geist jetzt und immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Die Sänger psalliren: Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher erbarme dich unser.[3]) Der Bischof begibt sich mit den Priestern zu dem Throne und spricht, während die Sänger den Ambo verlassen: Friede Allen. Das Volk: Und mit deinem Geiste.

---

[1]) Die Abfassungszeit dieses Gebetes hängt mit der des genannten Hymnus zusammen. Patet nec Jacobum, nec Basilium aut Chrysostomum Theodosio antiquiores, illum (scilic. hymnum) primitus suis liturgiis inseruisse et nullius proinde illorum sequentem orationem *ὁ θεὸς ἅγιος, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος*, sed aut Procli ipsius aut alicujus posterioris aetatis opus dici posse, cujus argumentum est, quod in antiquissimo Barberino M. S. superius alia *τρισαγίου* haec forsan nondum ubique recepta, reperiatur oratio: *ἅγιε ἁγίων ὁ θεὸς ἡμῶν*. Goar p. 109. n. 80.

[2]) Die lateinische Uebersetzung fügt bei: Sanctae et intemeratae dominatricis nostrae. Dei etc.: wie oben S. 392.

[3]) *Ἅγιος ὁ θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς*. Dieser *τρισάγιος ὕμνος* kam unter Theodosius dem Jüngeren und dem Patriarchen Proclus in die Liturgie. Goar p. 109. n. 80.

Digitized by Google

5. Der Bischof setzt sich mit den Presbytern, Diaconen und Subdiaconen (ὑπηρετῶν); Clerus und Volk stehen. Auf dem Ambo wird das Prokeimenon [1]) gesungen. Hierauf liest man den Apostolos und singt Alleluja. Der Bischof geht vom Throne herab und betet über den sich neigenden Diacon: „Der Herr gebe den das Evangelium Verkündigenden das Wort in grosser Kraft." Et, fügt die lateinische Uebersetzung bei, legitur Evangelium, stantibus omnibus, cum timore et reverentia.

Zweite Litanei.

6. Nach der Lesung des Evangeliums spricht der Diacon auf dem Ambo: Lasset uns alle beten: Kyrie eleison. Aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele sprechen wir: Kyrie eleison. Volk: Kyrie eleison. [2])

Diacon: Allmächtiger Gott, Gott unserer Väter, der du reich bist an Barmherzigkeit und gütig in Erbarmungen, wir bitten dich, erhöre und erbarme dich. Volk: Kyrie eleison.

Diacon: Der du nicht den Tod des Sünders, sondern Bekehrung, Leben und Busse willst, erhöre und erbarme dich. Volk: Kyrie eleison.

Diacon: Für dieses h. Haus und für die in dasselbe mit Glauben, Frömmigkeit und Gottesfurcht Eintretenden lasset uns den Herrn bitten. Volk: Kyrie eleison.

Diacon: Für unseren Erzbischof N., für das ehrwürdige Presbyterium, die Diaconie in Christus, den gesammten Clerus und das Volk lasset uns etc. Volk: Kyrie eleison.

Diacon: Für unseren frömmsten, von Gott zu beschützenden Kaiser, den ganzen Palast und sein Heer lasset uns etc. Volk: Kyrie eleison.

Diacon: Für welchen der Herr unser Gott kämpfen und dessen Füssen er jeden Feind und Krieger unterwerfen möge, lasset uns etc.

---

[1]) Graduale et Alleluja cum versu, lecta epistola, cantant Latini, at non ita Graeci, sed ante epistolae lectionem ter sanctus hymnus quasi loco Gradualis ab eis canitur, tum Alleluja cum duobus versibus, προκειμένου nomen obtinentibus, deinde legitur epistola, et ea lecta resumitur iterum hymnus Alleluja, et tandem ad Evangelii lectionem procedunt . . . Germanus ait τὸ προκείμενον designat prophetarum ennarrationes et regis Christi adventus praedictionem, veluti milites imperatori praecurrentes (alludit ad aliqualem vocis προκειμένου sensum) exclamantes. Goar n. 89 u. 91. p. 111.

[2]) Goar verweist für das Weitere auf die Liturgie des Chrysostomus, da aber die Paginirung der zweiten Venediger Ausgabe geradezu unbrauchbar (der Buchdrucker behielt die Seitenzahl der ersten Auflage bei) und auch die der ersten Pariser Ausgabe unsicher ist, habe ich mich an die lateinische Uebersetzung gehalten, die den Text vollständig, ohne Verweisung auf die Liturgie des Chrysostomus gibt.

Digitized by Google

Diacon: Für unsere Befreiung von aller Unruhe, Zorn, Gefahr und Beängstigung lasset uns etc.

Diacon: Für das umstehende Volk, das auf seine ihm eigene Barmherzigkeit hofft, lasset uns den Herrn bitten. Volk: Kyrie eleison.

Diacon: Herr, erbarme dich unser nach deiner grossen Barmherzigkeit, wir bitten dich, erhöre und erbarme dich.

Das Volk spricht zwölfmal Kyrie eleison.

Der Bischof macht über das Volk drei Kreuzeszeichen, gegen die Mitte, links und rechts. Sich wieder gegen den Altar wendend, spricht er: Denn barmherzig und liebevoll bist du Gott und wir senden zu dir Ehre hinauf, zu dem Vater und Sohn und h. Geist, jetzt und immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Volk: Amen.

7. Erstes Gebet der Gläubigen. Der Bischof erhebt die Hände und betet still: Herr, unser Gott, nimm an dieses inständige Gebet von deinen Dienern, erbarme dich nach der Menge deiner Barmherzigkeit, sende deine Erbarmungen über uns und dein ganzes Volk herab, welches reiches Erbarmen von dir erwartet, (laut) denn barmherzig und liebevoll bist du Gott, und wir senden zu dir hinauf Ehre dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste jetzt und allezeit. Volk: Amen.

8. Diacon: Gläubige, lasset uns beten für die Katechumenen, damit der Herr sich ihrer erbarme. Volk: Kyrie eleison. (Diacon: Sie unterrichte in dem Worte der Wahrheit. Volk: Kyrie eleison. Diacon: Ihnen das Evangelium der Gerechtigkeit aufschliesse. Volk: Kyrie eleison. Diacon: Nehme sie an, rette, erbarme dich und behüte sie Gott durch deine Gnade. Volk: Kyrie eleison. Diacon: Katechumenen, neiget euere Häupter dem Herrn. Volk: Dir Herr.) [1]) Der Bischof verrichtet das Gebet der Katechumenen still: Herr unser Gott, der du in der Höhe wohnest und auf das Niedrige herabschauest, der du zum Heile des Menschengeschlechtes deinen eingeborenen Sohn und Gott gesandt hast, unsern Herrn Jesum Christum, siehe herab auf deine Diener, die Katechumenen, die vor dir ihren Nacken beugen, und würdige sie zur rechten Zeit des Bades der Wiedergeburt, der Sündenvergebung und des Gewandes der Unsterblichkeit, vereinige sie mit deiner heiligen und apostolischen Kirche und zähle sie unter deine auserwählte Heerde, auf dass auch sie mit uns verherrlichen deinen allgeehrten und grossen Namen, den des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes, jetzt und immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. Der Diacon ruft:

---

[1]) Das in Parenthese Eingeschlossene besitzt die lateinische Uebersetzung.

Digitized by Google

So viele Katechumenen da sind, tretet ab, Katechumenen tretet ab; dass Keiner von den Katechumenen (bleibe).[1]) Welche immer aber Gläubige sind, lasset uns wieder und wieder den Herrn bitten. Volk: Erbarme dich. Hierauf entfernen sich die Katechumenen.

9. Der Bischof betet still: Du, Herr, hast uns dieses grosse Geheimniss des Heiles gezeigt, du hast uns deine armseligen und würdigen Diener gewürdiget, die Liturgen deines h. Opfers zu werden: mache du uns durch die Kraft des h. Geistes zu diesem Dienste tauglich, damit wir, schuldlos vor deiner Herrlichkeit stehend, dir das Opfer des Lobes darbringen. Denn du bist es, der Alles in Allem wirkt. Verleihe Herr, dass unser Opfer für unsere Sünden und die Irrthümer des Volkes, angenehm und vor dir wohlgefällig sei.

Der Diacon, welcher das Evangelium liest, sagt: Nehme an, rette, erbarme und behüte uns Gott in deiner Gnade. Volk: Herr erbarme dich. Der Bischof laut: Denn dir gebührt aller Ruhm, Ehre und Anbetung dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste jetzt und immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Dritte Litanei.

10. Wieder und wieder lasset uns den Herrn im Frieden bitten. Volk: Herr erbarme dich. Der Bischof verrichtet das zweite Gebet der Gläubigen still. „Gott, der du mit Erbarmen und Barmherzigkeit auf unsere Niedrigkeit herabsiehst, der du uns Armselige und Sünder und unwürdige Diener aufgestellt hast, angesichts deiner heiligen Herrlichkeit an deinem Altare zu dienen,[2]) stärke uns durch die Kraft deines h. Geistes zu diesem Dienste, gib uns das Wort und öffne unseren Mund, um die Gnade des h. Geistes über die vorzulegenden Gaben anzurufen.

Der Diacon, auf dem Ambo stehend, sagt: Nehme an etc. Der Bischof spricht laut: Damit wir durch deine Macht durchweg behütet, zu dir Ruhm hinaufsenden, zu dem Vater und Sohne und dem h. Geiste, jetzt und allezeit etc.

Der Diacon verlässt den Ambo und die Sänger wie das Volk singen: Die wir die Cherubim mystisch vorstellen (εἰκονίζοντες) und der belebenden Trinität den dreimal heiligen Hymnus singen, lasset uns alle zeitlichen Sorgen ablegen und gleichsam

---

[1]) Greg. Nyss. de baptis. p. 219. cf. §. 33. S. 127.

[2]) Litg. Jacob. 24. Die nachfolgenden Noten mit den Worten: Jacob und A. C. l. 8. beziehen sich auf die gleichlautenden Stellen in der Liturgie des Jacobus und der des Clemens in dem 8. Buche der apostolischen Constitutionen.

Digitized by Google

den König des Alls aufnehmen, ihn den von den englischen Schaaren unsichtbar Umgebenen. [1])

11. Hierauf werden die h. Opfergaben von den Priestern herausgebracht und aufgestellt. Nach dem Waschen der Hände bittet der Bischof die Liturgen um ihr Gebet. Sie antworten: Der h. Geist verrichte für euch und uns den h. Dienst, immerdar, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Nachdem die h. Gaben niedergestellt und auf dem Altare in die rechte Ordnung gebracht sind, spricht der Diacon: Lasset uns vollenden unser Gebet dem Herrn. Volk: Herr, erbarme dich.

Diacon: Für die vorgelegten kostbaren Gaben lasset uns den Herrn bitten. Volk: Herr etc.

Diacon: Für dieses h. Haus und die es mit Glauben, Frömmigkeit und Gottesfurcht betreten, lasset etc. [2])

Diacon: Um Befreiung von jeder Bedrängniss, Zorn, Gefahr und Noth lasset etc.

Der Bischof betet still die oratio oblationis: Herr, unser Gott, der du uns erschaffen und in dieses Leben geführt hast, [3]) der du uns den Weg zum Heil gezeigt und die Offenbarung der himmlischen Geheimnisse verliehen hast, du bist es, der uns zu diesem h. Dienste in der Kraft deines h. Geistes berufen hat. Möge es dir wohlgefallen, Herr, dass wir, Diener deines neuen Bundes, Liturgen deiner h. Geheimnisse sind. Nehme uns an, die deinem h. Altare Nahenden, nach der Menge deiner Erbarmungen, damit wir würdig werden, dir dieses logische und unblutige Opfer für unsere Sünden und die Irrthümer des Volkes darzubringen. Nehme dasselbe als einen Wohlgeruch zu deinem h. und geistigen Altare hinauf und sende uns dafür die Gnade deines h. Geistes herab. Gott schaue auf uns, blicke auf dieses unser Opfer (*λατρείαν*) und nehme es an, wie du angenommen hast die Gaben Abels, die Opfer Noes, die Fruchtopfer [4]) Abra-

---

[1]) Es ist dieses der cherubische Hymnus, dessen Entstehung Cedrenus „ad Justini tempora" zurück führt, indem er schreibt: eo imperante ut cherubicus hymnus decantaretur, sancitum est. Finem porro quem tunc respicit ecclesia s. Germanus aperit, Cherubicus hymnus dum canitur, hinc usque ad finem sacrificii, omnes majori studio, ad comparandam animi attentionem adhortatur, cura hujus vitae deorsum objecta, utpote qui magnum regem per communionis mysterium sint recepturi. Goar p. 113. n. 108.

[2]) Die lateinische Uebersetzung fügt bei: Pro temperie bona aeris et abundantia frugum terrae et tempore pacifico Dominum postulemus. Pop. Kyr. eleis. D. Pro navigantibus, iter agentibus, aegrotis, captivis et salute eorum, Dominum postulemus. Pop. Kyr. el. D. Pro liberatione etc. p. 40.

[3]) cf. §. 96. S. 386.

[4]) cf. §. 84. S. 150.

Digitized by Google

hams, die priesterlichen Opfer des Moses und Aaron und die Friedensopfer Samuels. Wie du von deinen h. Aposteln dieses wahre Opfer angenommen hast: so nimm auch aus unseren Händen, die wir Sünder sind, diese Gaben in deiner Güte, Herr, an, damit wir gewürdiget, deinem h. Altare tadellos zu dienen, den Lohn der treuen und klugen Verwalter an dem furchtbaren Tage deiner gerechten Vergeltung empfangen.

12. Diacon: Nehme auf, rette, erbarme und behüte uns Gott in deiner Gnade. Chor: Herr etc.

Diacon: Dass jeder Tag vollkommen, heilig, friedlich und sündelos sei, lasset uns vom Herrn erbitten. Chor: Verleihe es, Herr.

Diacon: Den Engel des Friedens, den treuen Führer, den Beschützer unserer Seelen und unseres Leibes, lasset etc. Chor: Verleihe etc.

Diacon: Verzeihung und Nachlassung unserer Sünden und Vergehen, lasset etc. Chor: Verleihe etc.

Diacon: Was gut und heilsam für unsere Seelen und der Welt den Frieden, lasset etc. Chor: Verleihe etc.

Diacon: Den Rest unseres Lebens in Frieden und Busse zu vollenden, lasset etc. Chor: Verleihe etc.

Diacon: Ein christliches Ende unseres Lebens, ohne Schmerzliches und Schändliches, ein friedliches und gutes Bestehen vor dem schrecklichen Richterstuhle, lasset etc. Chor: Verleihe etc.

Diacon: Unserer allseitigen, unbefleckten, hochgepriesenen, ruhmreichen Gebieterin, Gottesgebärerin, der allzeit jungfräulichen Maria und aller Heiligen gedenkend, lasset uns selbst und einander und unser ganzes Leben Gott übergeben. Chor: Dir Herr.

Der Bischof laut: Durch die Erbarmungen deines eingeborenen Sohnes, mit dem du gelobt seiest, sammt dem allheiligen, guten und lebendig machenden Geiste, jetzt und allezeit etc. Das Volk: Amen.

13. Der Bischof: Friede Allen. Diacon: Lasset uns einander lieben und alle einander grüssen. Diacon: Die Thüren, die Thüren; die Thüren werden geschlossen. Diacon: Lasset uns aufmerken und das Symbolum[1]) psalliren. Der Archidiacon beginnt und Alle recitiren das Symbolum. Nach dem Symbolum wird die Verhüllung dreimal erhoben und dreimal von den h. Gaben weggenommen.

Der Diacon sagt: Lasset uns andächtig stehen; lasset uns stehen mit Furcht; lasset uns darauf achten, das h. Opfer in Frie-

[1]) Dass das Symbolum nach dem Thürschluss recitirt wird, ist ein Beweis für seine frühe Aufnahme in die Messe. Offenbar war es noch Arcanstück, als man ihm diesen Platz anwies.

Digitized by Google

den darzubringen. Volk: Erbarmung des Friedens; Opfer des Lobes.

14. Der Bischof laut: Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes des Vaters, die Gemeinschaft des h. Geistes sei mit euch Allen.

Volk: Und mit deinem Geiste.

Bischof: Lasset uns die Herzen erheben. Volk: Wir heben sie zum Herrn.

Bischof: Lasset uns dem Herrn Dank sagen. Volk: Würdig und recht ist es, anzubeten den Vater, Sohn und h. Geist, die wesensgleiche und untheilbare Trinität.

Der Bischof betet still: Herrscher, Herr, Gott, Vater, Allherrscher, Anbetungswürdiger, wahrhaft würdig und recht und billig, der Grösse deiner Heiligkeit geziemend, ist es dich zu loben, dich zu verherrlichen, dich zu preisen, dich anzubeten, dir zu danken, dich zu rühmen den Einen, wahrhaft seienden Gott und dir darzubringen mit zerknirschtem Herzen und demüthigem Geiste dieses unser logisches Opfer. Denn du bist es, der uns die Erkenntniss deiner Wahrheit mitgetheilt hat, und wer ist im Stande, deine Macht auszusprechen, all dein Lob hörbar zu machen oder alle deine Wunderwerke zu allen Zeiten zu erzählen? Herrscher des Alls, Herr Himmels und der Erde und der ganzen sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung, der auf dem Throne der Herrlichkeit sitzt und die Abgründe schaut, Anfangsloser, Unsichtbarer, Unerfassbarer, Unbeschreiblicher, Unveränderlicher, Vater unseres Herrn Jesu Christi, des grossen Gottes und Heilandes unserer Hoffnung, der ein Bild deiner Güte ist, das gleichgestaltete Siegel (σφραγὶς ἰσότυπος), in sich den Vater zeigend, der lebendige Logos, wahrer Gott vor den Aeonen, Weisheit, Leben, Heiligung, Kraft, das wahre Licht, von welchem der h. Geist[1]) ausging, der Geist der Wahrheit, das Charisma der Kindschaft, Arrabon des künftigen Erbes, Urgrund der ewigen Güter, die lebengebende Kraft, die Quelle der Heiligung, durch welchen die ganze logische und vernünftige Creatur[2]) in Stand gesetzt ist, dich anzubeten, und zu dir die ewige Verherrlichung hinaufsendet, weil Alles dir dienstbar ist. Denn dich loben die Engel,[3]) Erzengel, Thronen, Herrschaften, Mächte, Kräfte, Gewalten und die vieläugigen Cherubim;

---

[1]) Ueber die folgenden Prädicate des h. Geistes vergleiche man Basil. de spiritu s. c. 15. n. 36. p. 131.

[2]) Origo sanctificationis, lux intelligibilis, universae potentiae rationali ad veritatis investigationem velut illustrationem quandam ex sese praebens. Basil. de spirit. s. c. 9. n. 22. p. 107. c. cf. S. 138.

[3]) Das Folgende bis zum Schluss des Trisagion stimmt beinahe wörtlich mit der Liturgie des Jacobus überein.

Digitized by Google

dich umstehen im Kreise die Seraphim; sechs Flügel dem Einen und sechs Flügel dem Anderen, mit zwei verhüllen sie ihr Angesicht, mit zwei die Füsse und mit zwei fliegen sie, Einer ruft es dem Anderen zu mit nie verstummendem Munde, mit nie schweigendem Lobpreise.

15. (Laut) den Siegeshymnus singend, rufend, schreiend und sprechend. Volk: Heilig, heilig, heilig der Herr Sabaoth, voll ist der Himmel und die Erde seiner Herrlichkeit, Hosanna in der Höhe. Gelobt, der kommt im Namen des Herrn, Hosanna in der Höhe.

16. Der Bischof still: Mit diesen seligen Mächten rufen auch wir Sünder, liebevoller Herr, und sprechen: „Wahrhaft heilig und allheilig bist du, die Grösse deiner Heiligkeit hat kein Maas und heilig bist du in allen deinen Werken, denn in Gerechtigkeit und wahrem Urtheil hast du uns Alles zugeführt. Da du den Menschen aus Staub von der Erde gebildet und durch dein Bild Gott geehrt hattest, setztest du ihn in das Paradies der Freude, ihm Unsterblichkeit des Lebens und den Genuss der ewigen Güter verheissend bei der Beobachtung deiner Gebote. Da er aber dir, dem wahren Gott, der ihn erschaffen hat, nicht gehorchte und, durch den Betrug der Schlange verführt, durch seine eigenen Sünden dem Tode verfallen war, hast du ihn in deinem gerechten Gerichte, Gott, aus dem Paradiese in diese Welt verstossen und in Erde verwandelt, aus der er genommen war, jedoch ihm das Heil der Wiedergeburt, das in deinem Christus, bereitet. Denn nicht hast du dein Geschöpf völlig verworfen, welches du Guter geschaffen, nicht hast du vergessen das Werk deiner Hände, sondern auf vielfache Weise hast du ihn heimgesucht durch deine Erbarmungen, Propheten hast du gesendet, Mächtiges gewirkt (ἐποίησας δυνάμεις) durch deine Heiligen, die dir in jeder Generation (γενεάν) wohlgefällig waren. Durch den Mund deiner Diener, der Propheten, hast du zu uns gesprochen, uns die künftige Erlösung vorher verkündigend. Das Gesetz hast du zur Hilfe gegeben, Engel als Wächter aufgestellt. Als aber die Fülle der Zeiten kam, hast du in deinem Sohne selbst zu uns gesprochen, durch den du auch die Aeonen geschaffen hast. Er, der Abglanz deiner Herrlichkeit und das Bild (χαραχτῆρ) deines Wesens (ὑποστάσεως), der Alles durch das Wort seiner Macht trägt, hielt es für keinen Raub, gleich zu sein Gott und dem Vater, sondern Gott seiend von Ewigkeit (προαιώνιος), wurde er auf Erden gesehen und verkehrte mit den Menschen. Fleisch geworden aus der h. Jungfrau, entäusserte er sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, gleichgestaltig geworden dem Leibe unserer Niedrigkeit, damit er uns gleichgestaltig mache dem Bilde seiner

Digitized by Google

Herrlichkeit.[1]) Nachdem nämlich durch den Menschen die Sünde in die Welt kam und durch die Sünde der Tod, gefiel es deinem eingeborenen Sohne, dem in dem Schoosse Gottes, des Vaters, Seienden, geboren aus dem Weibe, der h. Gottesgebärerin und immerjungfräulichen Maria, geboren unter dem Gesetze, die Sünde in seinem Fleische zu verurtheilen, damit die in Adam Gestorbenen in deinem Christus belebt würden. In dieser Welt wandelnd, gab er Vorschriften des Heils und führte uns von dem Irrthum der Idole zur Erkenntniss des wahren Gottes und Vaters, sich erwerbend ein ausgezeichnetes Volk, ein königliches Priesterthum, ein heiliges Volk, das er reinigte im Wasser und heiligte im h. Geiste. Sich selbst gab er als Lösegeld dem Tode hin, der uns die unter der Sünde Verkauften festhielt, und durch das Kreuz in den Hades hinabsteigend, um Alles an sich zu erfüllen, löste er die Wehen des Todes. Am dritten Tage auferstehend, bahnte er dem Fleische den Weg zur Auferstehung von den Todten, denn es war nicht möglich, dass der Urheber des Lebens von der Verweslichkeit besiegt wurde. Er ist der Erstling der Entschlafenen geworden, der Erstgeborene aus den Todten, damit er selbst Alles in Allem übertreffe. Aufgefahren in den Himmel, sitzt er zur Rechten deiner Majestät in der Höhe, welcher auch kommen wird, zu vergelten einem Jeden nach seinen Werken.

17. Uns aber hinterliess er das Andenken seines heilsamen Leidens, das, was wir gemäss seinem Auftrage vorgelegt haben. Ehe er nämlich zu seinem freiwilligen, berühmten und belebenden Tod hinausging, „in der Nacht, in welcher er sich selbst für das Leben der Welt hingab, nahm er Brod in seine heiligen und unschuldigen Hände, zeigte es dir, Gott und Vater, sagte Dank, segnete, heiligte, brach es (laut), gab es seinen h. Jüngern und Aposteln, sprechend: Nehmet, esset, das ist der Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden.“ [2]) Der Chor: Amen.

Wiederum still: In gleicher Weise nahm er auch den Kelch von dem Gewächse des Weinstockes, „mischte, dankte, segnete, heiligte, gab ihn seinen h. Jüngern und Aposteln sprechend (laut): Trinket Alle aus ihm, das ist mein Blut, das des neuen Bundes, das für euch und Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“ Chor: Amen.[3])

Abermal still: Thut dieses zu meinem Andenken; denn so oft ihr dieses Brod esset und diesen Kelch trinket, verkündiget ihr meinen Tod, bekennet ihr meine Auferstehung.

---

[1]) Basil. regulae fusius tractat. Interrog. 2. n. 2—4.
[2]) Jacob. n. 30.
[3]) Jacob. n. 31.

Digitized by Google

18. Eingedenk also, Herr, deiner heilbringenden Leiden, des lebendigen Kreuzes, des dreitägigen Grabes, der Auferstehung von den Todten, der Auffahrt in den Himmel, des Sitzens zur Rechten deines Gottes und Vaters und seiner glorreichen und furchtbaren Parusie, bringen wir dir dar das Deinige aus dem Deinigen, in Allem und durch Alles. Volk: Dich verherrlichen wir, dich loben wir, dir danken wir, Herr, und bitten dich unser Gott.

19. Der Bischof still: Desswegen allheiliger Herr, nahen wir, Sünder und deine unwürdigen Knechte, die gewürdiget wurden deinem h. Altare zu dienen, nicht wegen unserer Gerechtigkeit, denn wir haben nichts Gutes auf Erden gethan, sondern um deiner Erbarmungen und Barmherzigkeit willen, welche du reichlich über uns ausgegossen, (vertrauend) deinem h. Altare und darbringend die Antitypen des h. Leibes und Blutes deines Christus — bitten wir und rufen wir dich an, [1]) Heiliger der Heiligen, dass durch das Wohlgefallen deiner Güte dein h. Geist auf uns herabkomme und auf diese vorliegenden Gaben und sie segne und heilige [2]) (der Bischof erhebt sich und bezeichnet die Gaben mit dem Kreuze) und aufzeige (*ἀναδεῖξαι*) dieses Brod als den (*αὐτὸ τὸ τ. σ.*) kostbaren Leib des Herrn und Gottes und unseres Erlösers Jesu Christi, und das in diesem Kelche als das (*αὐτὸ τὸ ἀ.*) kostbare Blut des Herrn und Gottes und unseres Erlösers Jesu Christi, das vergossen wurde für das Leben der Welt.

20. Wiederum neigt er sich und spricht: Uns Alle aber, die wir an dem Einen Brode und Kelche Theil nehmen, vereinige mit einander in der Gemeinschaft des Einen h. Geistes und mache, dass Keiner von uns zum Gerichte und zur Verdammung Theil nehme an dem h. Leibe und Blute deines Christus, „sondern dass wir Erbarmen und Gnade finden mit allen Heiligen, die von Ewigkeit dir wohlgefallen haben, der Altväter, Patriarchen, Propheten, Apostel, Verkündiger (*κηρύκων*), Evangelisten, Martyrer, Bekenner und jeder gerechten Seele, die im Glauben vollendet hat.“ [3]) (Der Bischof laut) Vorzüglich unserer allheiligen, unbefleckten, hochgepriesenen ruhmvollen Frau, Gottesgebärerin und allzeit jungfräulichen Maria, [4]) (Wieder still) des h. Johannes, des Propheten, Vorläufers und Täufers, der

---

[1]) cf. Concil. Nicaenum II. Hard. acta conc. tom. 4. p. 371. aufgenommen oben S. 386.

[2]) Nach diesen Worten hat die gewöhnliche Liturgie des Basilius einen Zusatz, der in der Ausgabe des Isidor Pyromalus fehlt.

[3]) Liturg. Jacobi n. 34.

[4]) Hier hat die gewöhnliche Liturgie des Basilius einen Zusatz aus der des Jacobus. „Es schweige alles sterbliche Fleisch“ etc.

Digitized by Google

heiligen all berühmten Apostel, des h. N. und jenes, dessen Andenken wir feiern, wie auch aller deiner Heiligen. Um ihrer Fürbitte willen siehe Gott auf uns und gedenke Aller, die entschlafen sind in der Hoffnung der Auferstehung des ewigen Lebens.

(Sofort gedenkt der Priester derer, welcher er will, der Lebenden und Verstorbenen. Für die Lebenden verrichtet er das Gebet: Für das Heil, die Heimsuchung (ἐπισκέψεως), Nachlassung der Sünden des Dieners Gottes N. Für die Verstorbenen spricht er: Für die Ruhe und Entlassung der Seele deines Dieners N., an den Ort des Lichtes, wo weder Trauer noch Seufzen, gib ihnen Ruhe, unser Gott.) [1] „Gib ihnen da die Ruhe, wo das Licht deines Angesichtes leuchtet." Noch bitten wir dich, gedenke Herr deiner h. katholischen und apostolischen Kirche, die bis an die Grenzen des Erdkreises (reicht), und verleihe ihr den Frieden, die du durch das kostbare Blut deines Christus erworben hast, dieses h. Haus befestige bis an das Ende der Welt. „Gedenke Herr derer, die dir diese Gaben darbrachten, für welche und durch welche und wegen welcher sie sie darbrachten. „Gedenke Herr derer, die Frucht bringen und Gutes wirken in deinen h. Kirchen und die Armen nicht vergessen." Vergilt ihnen durch deine reichen und himmlischen Gnaden, gib ihnen für das Irdische das Himmlische, für das Zeitliche das Ewige, für das Vergängliche das Unvergängliche. „Gedenke Herr derer in der Wüste, auf den Bergen, in den Klüften und Höhlen der Erde. Gedenke Herr derer, die in Jungfräulichkeit, Frömmigkeit, Ascese und einem h. Wandel ihr Leben zubringen." Denke Herr der frömmsten und gläubigsten Kaiser, die du gewürdiget hast, auf der Erde zu regieren, kröne sie mit den Waffen der Wahrheit, den Waffen der Gnade, und überschatte ihr Haupt in den Tagen des Krieges; stärke ihren Arm, erhöhe ihre Rechte, kräftige ihre Herrschaft, unterwirf ihnen die barbarischen Völker, die den Krieg wollen. Verleihe ihnen einen tiefen, unzerstörbaren Frieden, rede Gutes zu ihrem Herzen für deine Kirche und dein Volk, dass wir in ihrem Frieden „ein stilles und ruhiges Leben führen in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit." Gedenke Herr jeder Obrigkeit und Gewalt, unserer Brüder im Palaste und des ganzen Heeres. Die Guten bewahre in deiner Güte, die Bösen mache in deiner Milde gut. [2])

„Gedenke Herr des umstehenden Volkes und der wegen einer gerechten Ursache Abwesenden und erbarme dich ihrer, wie

---

[1]) Das in Parenthese Eingeschlossene enthält die lateinische Uebersetzung; ob es in dem griechischen Text des Pyromalus steht, ist aus Goar nicht zu ersehen. Die mit Anführungszeichen versehenen Sätze gehören der Lit. Jacobi oder der A. C. an.

[2]) Petrus diaconus S. 384.

Digitized by Google

unser nach der Menge deiner Barmherzigkeit. Fülle ihre Vorrathskammern mit allem Guten, bewahre ihre Ehe in Frieden und Eintracht, „die Kinder nähre," die Jugend erziehe, das Alter stärke, die Kleinmüthigen ermuthige, die Zerstreuten sammle, die Irrenden führe zurück und vereinige sie mit deiner h. katholischen Kirche. „Die von bösen Geistern Geplagten befreie", mit den Schiffenden schiffe, mit den Reisenden reise, den Wittwen stehe bei, die Waisen unterstütze, die Gefangenen erlöse, die Kranken heile. Gedenke Gott der vor dem Gerichte Stehenden, der in der Verbannung [1]) und jeder Bedrängniss, Noth und Gefahr Befindlichen und Aller, welche deiner grossen Barmherzigkeit bedürfen, wie derer, die uns lieben und hassen und die uns Unwürdigen aufgetragen haben, für sie zu beten.

Gedenke Herr, unser Gott, deines ganzen Volkes und giesse über Alle die Fülle deines Erbarmens aus, gewähre Allen das, um was sie zu ihrem Heile bitten und dessen wir aus Unwissenheit oder Vergessenheit oder der Menge der Namen nicht gedacht haben, all dessen gedenke o Gott, der du eines Jeden Alter und Namen kennst, der du Jeden vom Mutterleibe an kennst. Denn du Herr bist die Hilfe der Hilflosen, die Hoffnung der Hoffnungslosen, der Retter der von Stürmen Bedrängten, der Hafen der Schiffenden, der Arzt der Kranken. Sei du Allen Alles, der du Jeden kennst und seine Bitten, sein Haus und seinen Bedarf. Befreie Herr diese Stadt und dieses Land von Hunger, Pest, Erdbeben, Ueberschwemmung, Feuer, Schwert, fremdem Ueberfall und innerlichem Krieg.

Diacon: Und Jeden und Jede. Chor: Und Jeden und Jede.

(Laut) Insbesondere gedenke Herr unseres Erzbischofes N. und verleihe ihm, deinen h. Kirchen im Frieden, in Ehren, in Gesundheit, lange Zeit und in rechter Weise das Wort deiner Wahrheit zu verkündigen. (Der Diacon spricht: Des N., des Erzbischofes oder Bischofes, wer er immer sei. Für den Priester N., welcher diese h. Gaben darbringt, und für das Heil unserer von Gott behüteten Kaiser, und Jeden und Jede.) [2]) Wieder still „Gedenke, Herr, des ganzen Episcopates der Rechtgläubigen, die das Wort deiner Wahrheit in rechter Weise verkündigen. Gedenke, Herr, nach der Fülle deiner Barmherzigkeit auch meiner Unwürdigkeit. Verzeihe mir jedes freiwillige uud unfreiwillige Vergehen, damit du wegen meiner Sünden die Gnade deines h. Geistes

---

[1]) Die lateinische Uebersetzung hat die Worte: infirmos sana, qui in ergastulis et in metallis atque exiliis seu amara servitute, vel in quacunque tribulatione et angustia sive anxietate sunt.

[2]) Die in Parenthese eingeschlossenen Sätze besitzt die lateinische Uebersetzung nicht.

Digitized by Google

nicht von den vorliegenden Gaben zurückhaltest. Gedenke Herr „des Presbyterates und der Diaconie in Christus", der ganzen priesterlichen Ordnung und beschäme keinen von denen, die deinen h. Altar umgeben. Herr, sieh' auf uns herab in deiner Milde, erscheine uns in der Fülle deiner Erbarmungen. Verleihe uns angenehme und nützliche Witterung, der Erde fruchtbaren Regen, segne den Kreislauf des Jahres durch deine Güte. Mache aufhören die Trennungen der Kirchen, lösche aus das Toben der Völker, stille schnell den Aufruhr der Häresien durch die Kraft deines h. Geistes. Und alle nehme auf in dein Reich, indem du uns zu Kindern des Lichtes, zu Kindern des Tages machst. Herr, unser Gott, gib uns deinen Frieden und deine Liebe, der du uns Alles gegeben hast.

(Laut) Und verleihe uns, mit Einem Munde und Einem Herzen zu preisen und zu verherrlichen deinen allgeehrten und grossen Namen, den des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Volk: Amen.

Der Bischof: Es möge das Erbarmen des grossen Gottes und unseres Erlösers mit uns Allen sein. Das Volk: Und mit deinem Geiste. Der Diacon ruft vom Ambo: Die Thüren sollen geöffnet werden. Die Thüren werden geöffnet.

Vierte Litanei.

21. Aller Heiligen gedenkend.[1]) Das Volk: Herr, erbarme dich. Diacon: Für die dargebrachten Gaben. Damit unser liebevoller Gott. Für unsere Erlösung. Der Bischof still: Unser Gott, Gott des Heiles, lehre du uns dir würdig danken für deine Wohlthaten, die du uns erwiesen hast und uns erweist. Du Gott, der du diese Gaben angenommen hast, reinige uns von jeder Befleckung des Fleisches und Geistes und lehre uns in deiner Furcht heilig leben, damit wir mit dem Zeugniss eines reinen Gewissens die Partikel deiner Heiligungen nehmen und mit dem h. Leibe und Blute deines Christus vereiniget werden und nach ihrem Empfang Christus in unseren Herzen wohnend haben und Tempel des h. Geistes werden. So mache denn du, unser Gott, keinen von uns dieser furchtbaren und himmlischen Mysterien schuldig und Leib und Seele durch ihren unwürdigen Genuss krank: sondern gib uns, bis zu unserem letzten Athemzuge die Partikel deiner Heiligungen würdig zu empfangen, als Wegzehrung für das ewige Leben, als wohlgefällige Apologie vor dem

---

[1]) Dieses *πάντων τῶν ἁγίων μνημονεύσαντες* ist bezeichnend. An dieser Stelle kam nämlich in der alten Liturgie das Gedächtniss der Patriarchen, Propheten etc. vor, dem das Memento der Verstorbenen folgte. Die coptische Liturgie des Basilius hat diese Ordnung noch. Renaud. 4. p. 17.

Digitized by Google

furchtbaren Richterstuhle deines Christus, damit auch wir mit allen Heiligen, die von Ewigkeit dir wohlgefallen haben, Theilnehmer der ewigen Güter werden, welche du den dich Liebenden bereitet hast.

Diacon: Nehme an, rette, erbarme. [1])
Jeden Tag als einen heiligen, vollkommenen.
Den Engel des Friedens, als treuen Gefährten.
Verzeihung und Nachlassung der Sünden.
Das Gute und der Seele Zuträgliche.
Den Rest des Lebens.
Einigkeit des Glaubens und Gemeinschaft.

22. Bischof laut: „Und würdige uns Herr, dass wir mit Vertrauen und ohne Sünde es wagen, dich, den himmlischen Gott, als Vater anzurufen und zu sprechen: (Volk und Clerus, mit ihm die Hände erhebend, sprechen) Vater unser. Bischof: Denn dein ist das Reich und die Macht und die Herrlichkeit.

23. Bischof: Friede Allen. Diacon: Neiget euere Häupter dem Herrn. Volk: Dir Herr. Der Bischof verrichtet still das Gebet: Gebieter, Herr, Vater der Erbarmungen und Gott alles Trostes, segne, heilige, beschirme, stärke, befestige, die dir ihr Haupt geneigt haben, halte sie von jedem bösen Werke ab, treibe sie zu jedem guten Werke an und würdige sie, ohne Schuld an diesen deinen unbefleckten und belebenden Mysterien Theil zu nehmen, zur Vergebung der Sünden, zur Gemeinschaft des h. Geistes. (Laut.) „Durch die Gnade, Barmherzigkeit und Liebe deines eingeborenen Sohnes, mit dem du gelobt bist, mit dem allheiligen und guten und deinem belebenden Geiste, jetzt und immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Volk: Amen.

24. Diacon: Lasset uns aufmerken. Der Bischof das Brod erhebend: Merke auf uns, [2]) Herr Jesus Christus, unser Gott,

---

[1]) Die lateinische Uebersetzung fügt bei: et custodi nos, Deus, gratia tua. Pop. Kyrie eleison, und fährt dann fort: Diem omnem perfectam, pacificam et absque peccato, a Domino postulemus. Pop.: Kyr. el. Diac.: Angelum pacis, fidelem ductorem, custodem animarum nostrarum et corporum nostrorum a Domino postulemus. Pop.: Kyr. el. Diac.: Indulgentiam et remissionem peccatorum nostrorum ac delictorum, bona et commoda animabus nostris et pacem orbi terrarum, a Domino postulemus. Pop.: Kyr. el. Diac.: Reliquum tempus vitae nostrae in pace ducere et finire nos, a Domino postulemus. Pop.: Kyr. el. Diac.: Christianos fines in vita nostra fideles, indoloros, inconfusos, inexpugnabiles et bonam excusationem, in terribili et horribili tribunali Christi Dei, Christum Dominum postulemus. Pop.: Kyr. el. Diac.: Coadunationem fidei et communionem ejus spiritus postulantes, nos ipsos, et ad invicem atque omnem vitam, Christo Deo comendemus. Pop.: tibi Domine. Pontifex voce excelsiori (wie oben).

[2]) cf S. 386 u. 387.

Digitized by Google

von deinem h. Wohnsitze und von dem Throne der Glorie deines Reiches und komme uns zu heiligen, der du mit dem Vater in der Höhe sitzest und hier uns unsichtbar gegenwärtig bist und würdige dich, durch deine starke Hand uns deinen unbefleckten Leib und dein kostbares Blut und durch uns dem ganzen Volke mitzutheilen. Laut: das Heilige den Heiligen. Volk: Einer ist heilig, Einer Herr Jesus Christus zur Ehre Gott des Vaters. Amen.

Die Sänger psalliren die Communion und so empfangen Alle.

25. Nach Vollendung der Communion werden die heiligen (Gaben) in die Sacristei (σκευοφυλάκιον) gebracht, während Alle psalliren: Es werde erfüllt mein Mund.[1]) Diacon: Die wir in rechter Weise an den göttlichen, heiligen, unbefleckten, unsterblichen, himmlischen, belebenden Mysterien Theil genommen haben, lasset uns dem Herrn würdig danken „Wir danken dir, Herr unser Gott für den Empfang deiner heiligen, unbefleckten, unsterblichen und himmlischen Mysterien" (Jacob 44), welche du uns zum Wohlergehen, zur Heiligung und Heilung unserer Leiber und Seelen gegeben hast. Herr des Alls verleihe, dass uns die Gemeinschaft des h. Leibes und Blutes deines Christus zum furchtlosen Glauben, zur ungeheuchelten Liebe, zur Fülle der Weisheit, zum Heil des Leibes und der Seele, zur Abwendung jedes Widersachers, zur Beobachtung deiner Gebote und zur wohl aufgenommenen Apologie vor dem schrecklichen Richterstuhle deines Christus werde.

Der Diacon laut: Nehme an, rette, erbarme dich und bewahre uns Gott durch deine Gnade. Volk: Herr, erbarme dich. Diacon: Lasset uns jeden Tag als einen vollkommenen, heiligen, friedlichen, sündelosen erbitten und uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus, unserem Gott, übergeben. Volk: Dir Herr. Der Bischof laut: Denn du bist unsere Heiligung und zu dir senden wir Ruhm hinauf, zu dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste, jetzt und allezeit etc. Amen.

26. Diacon: Lasset uns im Frieden gehen. Hierauf tritt der Bischof hinter den Ambo. Der Diacon sagt: Lasset uns den Herrn bitten. Der Bischof: Der du segnest, die dich preisen, und heiligest, die auf dich vertrauen, rette dein Volk und segne dein Erbe, behüte die Fülle deiner Kirche, heilige die die Zierde deines Hauses Liebenden. Verherrliche sie durch deine göttliche Kraft und verlasse nicht die auf dich Hoffenden. Gib Frie-

---

[1]) Die lateinische Uebersetzung lautet: Repleatur os nostrum laude tua, Domine, ut hymnum dicamus gloriae tuae. Quia idoneos nos fecisti sanctorum tuorum participare mysteriorum: salva nos in sanctificatione tua, tota die meditantes justitiam tuam. Alleluja.

Digitized by Google

den der Welt, deinen Kirchen, den Priestern, unsern Königen, dem Heere und dem ganzen Volke. Denn jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk ist von Oben, herabkommend von dir, dem Vater der Lichter. Zu dir senden wir Ehre, Dank und Anbetung, zu dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und die Cleriker (ὑπηρέται) antworten: Amen. Sie begeben sich in die Sacristei und legen die h. Gewänder in der Nähe des Credenztisches ab.

§. 99.

Bemerkungen zu derselben.

Nachdem im Vorausgehenden die Messe nach den Schriften des Bischofes Basilius von Cäsarea dargestellt und die ihm zugeschriebene Liturgie in deutscher Uebersetzung vorgelegt worden ist, sind die Bedingungen gegeben, um ein Urtheil über die Beschaffenheit seiner Reform zu fällen.

Die in der Liturgie erfahrensten Theologen stimmen darin überein, die dem Basilius und Chrysostomus zugeschriebenen, jetzt noch vorhandenen Liturgien, seien zwar auf sie zurückzuführen, in der Frage, wie weit dieses stattfinde, gehen jedoch die Ansichten auseinander. Daniel glaubt, Niemand werde irren, wenn er die Feder dieser h. Väter in der Disposition und Ordnung der Ceremonien und Orationen erkenne und sie denselben insoweit zuschreibe. Weiter zu gehen verbietet ihm aber die Beschaffenheit dieser Liturgien selbst. Denn Proklus bezeuge, Basilius habe die Messe des Jacobus abgekürzt und doch ist die heutige Liturgie des Basilius umfang- und wortreicher. Chrysostomus soll sie noch mehr abgekürzt haben und doch ist die ihm zugeschriebene Liturgie nicht kürzer, als die des Basilius. Goar sagt darum richtig, die späteren Griechen haben da und dort Zusätze zu diesen Liturgien gemacht. Mit Rücksicht hierauf und auf die „triftigsten Gründe“ gestützt (die er aber nicht näher anführt), gibt er sein Votum dahin ab, „die alten Urheber der Liturgie haben ihre Sorge allein dem anaphorischen Theile der Messe (von der Opferung oder Präfation bis zum Schlusse oder zur Communion) zugewendet. Denn die vorausgehenden Bestandtheile bildeten sich sehr allmählich (per longum tempus) in den verschiedenen Provinzen autonom [1]) aus. Darum beginnen auch die alten Liturgien in den meisten Codices mit dem Friedens-

[1]) Dieser Punkt fällt über den Rahmen unserer Abhandlung hinaus, darum gehen wir hier nicht näher auf ihn ein.

Digitized by Google

kusse und dem Gebete zur Opferung. Desshalb findet auch eine so grosse Verschiedenheit in diesem ersten Theile der Messe statt, dass alle Interpreten sagen: Quot exemplaria, tot codices." [1])

Im Allgemeinen sind wir hiermit einverstanden, doch sollte Manches schärfer gefasst sein. „In der Disposition und Ordnung der Ceremonien und Orationen" erkennt man z. B. mehr die Ordnung etc. der alten Liturgie, welche diese Väter ihrer Reform zu Grunde legten, als ihre eigene Feder. Hingegen stimmen wir Daniel darin bei, dass der Bischof von Cäsarea die vor-anaphorische Messe weder abkürzte noch umgestaltete. Er gedenkt noch des Gebetes über die Büsser und dieses Gebet setzt voraus, dass zu seiner Zeit die Katechumenenmesse dieselbe Gestalt hatte, wie die der Clemens-Liturgie. Von einer durch ihn bewirkten Aenderung derselben ist nirgends eine Spur zu entdecken. Zudem erwähnt die in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts gehaltene Synode von Laodicäa (342—381) gleichfalls das Gebet über die Katechumenen und Büsser. Die dem Basilius zugeschriebene vor-anaphorische Messe hat demnach ihre jetzige Gestalt nach dem Tode des Basilius erhalten.

Die Messe der Gläubigen ist sowohl nach den Schriften des Basilius, als nach der ihm zugeschriebenen Liturgie ein Opfer, in welchem der Leib und das Blut Christi Gott für die Gläubigen dargebracht wird; da aber nach dem Kirchenvater selbst der Ritus der Messfeier von den Aposteln und Vätern herrührt, [2]) behielt er den Opfercharakter der alten Liturgie in der von ihm reformirten einfach bei.

Von dem Friedenskusse abgesehen, begann die Messe der Gläubigen mit der Darbringung von Brod und Wein. Die dem Basilius zugeschriebene Liturgie stattet sie mit einem Ritus aus, den die Darbringung zur Zeit des Basilius nicht besass, [3]) desshalb kam er später in die ihm zugeschriebene Liturgie. Was aber die Oration: Domine Deus noster, qui creasti nos et induxisti in vitam hanc [4]) betrifft: so wird zweifellos Basilius in der Stille gebetet haben, während die Diaconen die Gaben einsammelten und auf den Altar legten. Unter diesen Umständen ist es immerhin möglich, dass er dieses Gebet schriftlich fixirte. Jedenfalls kam sie so zeitig in die basilianische Liturgie, dass sie im sechsten Jahrhundert für ächt basilianisch gehalten wurde.

---

[1]) Daniel codex liturgicus tom. 4. p. 284. Das Folgende bezieht sich auf die Liturgie des Chrysostomus allein, wesswegen wir es übergehen.

[2]) Von den Mysterien redend, sagt er: *Οἱ τὰ περὶ τὰς ἐκκλησίας ἐξαρχῆς διαθεσμοθετήσαντες ἀπόστολοι καὶ πατέρες.* De spirit. s. c. 27. n. 66. p. 189.

[3]) cf. S. 131.

[4]) cf. S. 386.

Digitized by Google

Der Anfang des Dankgebetes, unsere Präfation, war in der alten Liturgie sehr umfangreich. Die Aeusserungen des h. Justin wie des Chrysostomus beweisen, dass derselbe nach Inhalt und Umfang dem der clementinischen Messe gleich war. In die Abkürzung dieses Bestandtheiles verlegen wir hauptsächlich, wenn nicht ausschliesslich, die basilianische Reform. Proklus dient als Zeuge, wenn er sagt, Chrysostomus habe die von Basilius abgekürzte Messe in eine noch gedrängtere Form gebracht.[1]) Vergleicht man nämlich diese beiden Liturgien mit einander, so ist gerade in dieser Partie die des Chrysostomus die kürzere. Doch nicht nur abgekürzt hat Basilius die Präfation, sondern auch an die Stelle der damaligen geläufigen Darstellungen des Verhältnisses der drei göttlichen Personen zu einander einfache Schriftworte gesetzt. Dass dem so sei, wurde aus den Schriften des h. Basilius selbst gezeigt,[2]) und dass mit diesen eigenen Angaben des h. Bischofes die ihm zugeschriebene Liturgie im Einklange steht, lehrt der Augenschein. Wir halten darum das Dankgebet bis zur Consecration für ächt basilianisch.

Von der Consecration bis zur Communion schlägt die dem Basilius zugeschriebene Messe denselben Weg ein, den die Schriften des h. Bischofes kennzeichnen. An das Schuldgebet reiht sich das Fürbittengebet an, das mit dem Vater unser schliesst. Der Anamnese (Unde et memores) gedenken seine Schriften allerdings nirgends, als Ausfluss der Worte des Apostels „So oft ihr“ (I. Cor. 11. 26.), auf welche sich Basilius beruft, mag er sie unter diesen begriffen haben. Ebenso setzt seine Lehre von dem Messopfer ein eigenes Gebet voraus, durch welches die Eucharistie Gott dargebracht wurde. Ueberdies konnte der Bischof in einer Anweisung zum Privatgebete,[3]) wenn er sie auch an der Hand der Messgebete gab, keine Orationen und Worte herbeiziehen, welche blos in der Messfeier Anwendung fanden und für das Privatgebet bedeutungslos waren. Das ist aber nicht nur den beiden genannten Orationen, sondern auch den Consecrationsworten und der Epiklese gegenüber der Fall. Wie vor ihm Origenes, den Basilius hoch verehrte, übergeht er sie in den betreffenden Stellen und erwähnt er nur die auf das Privatgebet anwendbare Exomologese und die Fürbitten. Eine unverblümte Bezugnahme auf die Messfeier darf man bei ihm um so weniger erwarten, als er sich nicht einmal eine directe Anspielung erlaubt.

---

[1]) cf. S. 381.
[2]) cf. S. 133.
[3]) cf. S. 134.

Digitized by Google

Bei diesem Sachverhalte wird man kein Bedenken tragen, den Messtheil der dem Basilius zugeschriebenen Liturgie im Allgemeinen für ächt zu erklären, der sich von der Consecration bis zum Vater unser erstreckt. Dieser Theil hat mit der Jacobusliturgie mehr Aehnlichkeit, als mit der des Clemens. Die Consecrationsworte sind beinahe in beiden dieselben. Die Fürbitten haben gleichfalls in beiden dieselbe äussere Gestalt, sofern die einzelnen Bitten mit Memento Domine (*μνήσθητι κύριε*) beginnen, welche die clementinische Liturgie nicht kennt. Was das Einzelne betrifft, so hat die Epiklese in der Messe des Basilius mehr Verwandtschaft mit der Liturgie des Clemens, als der des Jacobus. Doch ist dieses nur in dem von Is. Pyromalus veröffentlichen Codex der Fall, wesswegen sich der Verdacht aufdrängt, die basilianische Liturgie sei später durch Zusätze aus der Jacobusliturgie interpolirt worden. Dasselbe gilt von der Oration: Es schweige alles sterbliche Fleisch etc.

Die der Communion unmittelbar vorhergehende Oration: „Merke auf uns Herr, Jesu Christe“ (S. 386), werden Manche um so lieber Basilius zuschreiben, als dieses Pseudo-Amphilochius thut. Nach meinem Ermessen suchte man jedoch, derselben durch die erdichtete Erzählung in der vita Basilii erst Eingang in sie zu verschaffen. (S. 387). Weil aber die dem Basilius zugeschriebene Messe einen ausgebildeten Ritus der Brodbrechung vor der Communion noch nicht kennt, trägt sie dadurch sowohl an sich, als gegenüber der Liturgie des Chrysostomus, ein Merkmal hohen Alters an sich.

Ueber den Ritus der Communion enthalten die Schriften des Basilius nichts. Er war jedoch in der griechischen Kirche so allgemein und alt hergebracht, dass ihn Basilius ohne Zweifel aus der von ihm früher gebrauchten Liturgie in seine reformirte aufnahm. Aehnlich mag es sich mit der Danksagung nach der Communion und der Benediktion bei Entlassung des Volkes verhalten. Sicheres lässt sich nicht ermitteln.

2. Einer besonderen Erwähnung bedürfen die in der Liturgie des Basilius vorkommenden vier Litaneien. Den Neocaesareanern, welche die von Basilius neu organisirte Psalmodie und die von ihm in Cäsarea errichteten Klöster als Anklagepunkte gegen ihn benützten und sich hierfür theilweise auf Gregor Thaumaturgus beriefen, erwiderte Basilius, sie seien auch bezüglich der Litaneien, deren sie sich jetzt befleissigen, von Gregor abgewichen. „Ich sage das nicht, fährt er fort, um euch zu tadeln, sondern ich wünsche, dass ihr fortwährend in Thränen und Busse lebet. Auch wir bitten für unsere Sünden, doch so, dass wir

Digitized by Google

nicht, wie ihr, mit menschlichen Worten, sondern durch Aussprüche (λογίοις) des Geistes unsern Gott versöhnen. [1])

Die neocäsar. Gebete waren demnach in Worten ausgedrückte oder liturgische Orationen, während man in Cäsarea ähnliche Bussgebete privatim, wie es Herz und Geist eingab, recitirte. Ob sie bei der Feier der Eucharistie verrichtet wurden, ist nicht gesagt, aber sehr wahrscheinlich, denn Basilius bemerkt, die Neocaesareaner haben dem von Gregor Th. eingeführten Gottesdienste (ausser den Litaneien wie man aus dem Obigen sieht) kein Wort und keinen mystischen Ritus beigefügt. [2]) Ob nun der grosse Bischof selbst bei der Reform der Messe die Litaneien recipirte, oder ob sie erst nach ihm aufgenommen wurden, lässt sich nicht entscheiden. Einerseits fand zu der Zeit, als Kaiser Valens die Liturgie in Cäsarea besuchte, noch kein liturgisches Gebet bei der Opferung statt (S. 131) und in der Katechumenenmesse wurde noch ein Gebet über die Büsser verrichtet (S. 127), das in der dem Basilius zugeschriebenen Liturgie fehlt. Andererseits wurden zu der Zeit, als Chrysostomus in Antiochien wirkte, Brod und Wein feierlich auf den Altar getragen (S. 178). Von da bis zur Recitation einer Litanei während dieser Prozession war der Schritt nicht weit. Es mag der Umstand, dass viele Gläubigen nach Vollendung des Opfers die Kirche verliessen, die Vertauschung der oratio catholica (Wiederholung der Memento) mit einer auf den Empfang der Communion vorbereitenden Litanie veranlasst haben. Ueber den Kreis von Vermuthungen und Wahrscheinlichkeiten kommt man übrigens nicht hinaus. Das Gewicht des Satzes, Basilius habe die Liturgie abgekürzt, weil Vielen ihre lange Zeitdauer Ueberdruss verursachte, gibt jedoch in meinen Augen der Annahme den Vorzug, die vier Litanien seien im fünften Jahrhundert in die dem Basilius zugeschriebene Liturgie aufgenommen worden.

II. Artikel.

Chrysostomus.

§. 100.

Bemerkungen zu seiner Liturgie.

Die Nestorianer, deren Haupt der Patriarch von Constantinopel, Nestorius, war, bedienten sich einer Liturgie, die, ihrem Ausgangsorte entsprechend, viele und zum Theil auffallende Aehn-

[1]) Basil. epist. 207. n. 4. p. 764.

[2]) Basil. de spiritu s. c. 29. n. 74. p. 208. t. IV.

Digitized by Google

lichkeit mit der von Constantinopel zeigt und dadurch ihren Ursprung aus dieser verräth. Weil aber Chrysostomus dieselbe reformirte, lässt sich eine Verwandtschaft zwischen der des Nestorius und Chrysostomus voraussetzen. Renaudot bemerkt hierüber: „In der griechischen Liturgie des Chrysostomus schliesst die Epiklese mit den Worten: *μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου ἁγίῳ* (transmutans spiritu tuo sancto), welche in den übrigen griechischen, syrischen und egyptischen Liturgien nicht getroffen werden, wohl aber in den nestorianischen. Die ersten Nestorianer befolgten nämlich den constantinopolitanischen Ritus und verpflanzten denselben in den Orient, wo sie sich meistens niederliessen. Die Liturgie war also damals schriftlich abgefasst und da Chrysostomus vom Jahre 397 bis 404, in welchem er zum zweitenmal vertrieben wurde, den bischöflichen Stuhl (in Ctpl.) inne hatte, so konnte er in dieser Zeit die liturgischen Gebete ordnen und das genügte, um die von ihm geordnete Liturgie nach ihm zu benennen.“ [1])

Dieses unterstützt die alte und weit verbreitete Ueberlieferung, Chrysostomus habe die vor ihm gebräuchliche Liturgie den Bedürfnissen seiner Zeit angepasst und noch mehr als Basilius abgekürzt. Obwohl sich aber die Griechen von jeher rühmten, das Alt Ueberlieferte immer mit grosser Pietät bewahrt zu haben, so fügten sie doch in die Liturgie des Chrysostomus mehr Zusätze ein, als recht und billig war. Daher rührt die grosse Verschiedenheit der alten Manuscripte dieser Liturgie, so dass Goar es nicht einmal gewagt hat, „die acht Exemplare, die er dem Leser vorlegt, mit einander zu vergleichen, da ihre grosse Verschiedenheit nur verwirren würde.“ [2])

Bei dem Verfahren, das entschieden Unächte auszuscheiden und das zu bezeichnen, was Chrysostomus zugeschrieben werden kann, gehen wir von dem Grundsatze aus, weil der Goldmund die Liturgie noch mehr abkürzte, als Basilius, waren alle jene Stellen nicht in der ursprünglichen Liturgie des Ersten, welche länger und umfangreicher sind, als die in der Liturgie des Basilius. Die Letztere hat jedoch auch mit der Zeit Zusätze und Veränderungen erfahren und es ist nicht immer möglich, das Aechte von dem Unächten zu scheiden, darum muss der obige Grundsatz dahin eingeschränkt werden: was einen grösseren Umfang hat, als die ursprüngliche oder wenigstens wahrscheinlich ursprüngliche Liturgie des Basilius. Dass dabei das Bestreben, die Liturgie nach den Schriften des Chrysostomus herzustellen, nicht ausser Acht gelassen werden darf, versteht sich von selbst.

---

[1]) Renaud. liturg. orient. collectio. tom. I. Dissertatio p. XXXIII.
[2]) Goar euchologium. n. 2. p. 95.

Digitized by Google

Da nun die Messe des Basilius mit der Oration: „Gott unser Gott“ beginnt, welcher in der Liturgie des Chrysostomus mehrere Gebete vorausgehen, weisen wir sie einer späteren Zeit zu.

Dasselbe ist aus den früher angegebenen Gründen auf die ganze Anaphora der griechischen Messe mit ihrem doppelten Introitus auszudehnen, womit übrigens wohl verträglich ist, dass einzelne Gebete und Riten aus der alten Liturgie in sie übergegangen sind.

Wie in der Liturgie des Basilius, folgt auf die Niederlegung der Gaben auf den Altar ein Gebet, das die Stelle der Secreta im römischen Ritus vertritt, sodann ein Theil des Friedensgebetes, der Friedenskuss und die Recitation des Symbolum; Gegenstände, die oben besprochen wurden.

An die Ablegung des Glaubensbekenntnisses schliesst sich unmittelbar die Präfation an. Erwägt man, dass Proklus sagt, Chrysostomus habe die Liturgie des Basilius noch mehr abgekürzt, vergleicht man sodann die Liturgie beider Bischöfe, so sieht man klar, die Präfation des Chrysostomus ist die abgekürzte des Basilius. Darum wird man nicht umhin können, diesen Theil der dem Chrysostomus zugeschriebenen Liturgie für ächt zu halten. Derselbe ist auch in allen, von Goar aufgenommenen Exemplaren dieser Liturgie der nämliche, was gleichfalls für seine Aechtheit zeugt.

Die Consecrationsformel ist im Wesentlichen die von jeher in der Kirche übliche, obwohl das, was während der Wandlung von dem Diacon geschieht, einer späteren Zeit angehören wird.

Die Epiklese scheint im Laufe der Zeit bedeutendere Aenderungen erfahren zu haben. Nach unserer Ansicht schloss sich in der ursprünglichen Liturgie des Goldmundes an die Worte: „sende deinen h. Geist über uns und diese daliegenden Gaben“ (S. 193) das Gebet: „Um den Empfangenden zu werden“ etc. an. Das Dazwischen Liegende ist ein Einschiebsel, das sich als solches selbst offenbart. Denn unmotivirt unterbricht das Wort: „Gott sei mir Sünder gnädig“, die Sätze: sende den h. Geist über die Gaben, segne das Brod und mache es zum Leibe Christi. Nach Weglassung dieser Sätze erscheint aber die Epiklese des Chrysostomus kürzer, als die in der Liturgie des Basilius enthaltene, und demnach der Angabe des Proklus entsprechend.

Nicht anders verhält es sich mit dem Anfang der Fürbitten. Die Liturgie des Basilius bringt das Gedächtniss der Heiligen in unmittelbare Verbindung mit der Epiklese. „Um ihrer Fürbitte willen siehe, o Gott, auf uns“ etc. Derselbe Zusammenhang liegt der Liturgie des Chrysostomus zu Grunde und lässt sich leicht herstellen, wenn man von den Worten „Zum Gerichte oder zur Verdammung“, Alles entfernt bis zu dem Satze: „Durch de-

Digitized by Google

ren Fürbitte schaue auf uns" etc., und dafür einfügt: sondern dass wir Gnade finden mit allen Heiligen. Die Anschauung, der gemäss das Opfer für die Heiligen dargebracht wurde, ist ohnehin eine neue, und wenn auch zu Chrysostomus Zeit ausgesprochen, so doch schwerlich von ihm schon in die Liturgie aufgenommen. Die Verwandtschaft der pontischen und cappadocischen Liturgie zeigt sich dadurch, dass beide die Memento für die Verstorbenen den für die Lebenden voranstellen.

Ueber die Vorbereitungsgebete für die Communion und die entsprechende vierte Litanie habe ich mich früher (S. 412) geäussert, wie über den Communionritus, der jedoch in der „Liturgie des Chrysostomus" viele spätere Zusätze hat. Als solche sehe ich auch die Schlussgebete an.

Demnach gehört der grösste Theil unserer Liturgie dem fünften Jahrhunderte an und ich war unentschlossen, ob ich sie in dieses Buch aufnehmen solle. Weil aber der Kern derselben aus dem vierten stammt, entschied ich mich um so mehr für die Aufnahme, als die Griechen bis zur Stunde sich dieser Liturgie bedienen.

§. 101.

Text der Liturgie des Chrysostomus.

Die göttliche Liturgie unseres h. Vaters Johannes Chrysostomus.[1])

1. Vorbereitung.[2])

Wenn der Priester das göttliche Geheimniss (Mystagogia) feiern will, so muss er vorerst gebeichtet, sich mit Allen ausgesöhnt, sein Herz nach Kräften selbst von schlimmen Gedanken rein bewahrt, vom Abende an sich enthalten und bis zur Zeit[3]) des h. Opfers (Hierurgie) gewacht haben. Ist diese angebrochen und hat er dem Obern das gewöhnliche Bekenntniss abgelegt,

---

[1]) Die Liturgie, welche Montfaucon in seine Ausgabe der Werke des Chrysostomus aufgenommen, ist zwar mit der in dem Euchologion des Goar stehenden nicht identisch, doch stimmt sie beinahe in Allem (in omnibus vero pene consonat, sagt Montf.) mit ihr überein. Der von Goar beigefügten Noten wegen legen wir seinen Text zu Grunde. In den Aufschriften sind wir der Uebersetzung von Amberger gefolgt, dessen Uebersetzung wir ebenso benützten, als nach dem griechischen Texte da und dort änderten.

[2]) Die Aufschriften entlehne ich der Uebersetzung dieser Liturgie durch Amberger, in seiner Pastoraltheologie, weil sie zugleich den Inhalt der Gebete kennzeichnen.

[3]) Diese Zeit war bei den Griechen Morgens 9 Uhr.

Digitized by Google

so begibt er sich in die Kirche und gesellt sich dem Diacon bei. Beide beten zugleich gegen Aufgang hin vor dem Bilde des Erlösers und der heiligsten Gottesgebärerin an und neigen sich dann einzeln gegen die beide Chöre. Indem sie aber anbeten, sprechen sie in der Stille folgendes Gebet:

Strecke aus, o Herr, deine Hand von deinem erhabenen Wohnsitze und kräftige mich für diesen deinen Dienst, auf dass ich, schuldlos stehend vor deinem furchtbaren Richterstuhle, das unblutige Opfer darbringe. Denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in alle Ewigkeiten. Amen.

2. Segnung und Anziehung der Gewänder.

In das Sacrarium eintretend nimmt Jeder die ihm eigene Tunika (Stoicharion) und sich dreimal gegen Aufgang verneigend, sagt Jeder bei sich:

Gott sei mir, Sünder, gnädig.

Hierauf nähert sich der Diacon dem Priester, verneigt sich und spricht, in der rechten Hand die Tunika sammt der Stola haltend:

Segne, Herr, die Tunika mit der Stola.

Der Priester, mit der Hand segnend, spricht:

Gepriesen sei unser Gott immerdar, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Hierauf begibt sich der Diacon allein an den einen Ort des Sacrariums und betet, die Tunika anziehend, also:

Meine Seele frohlocke im Herrn, denn er hat mich bekleidet mit dem Gewande des Heiles und das Kleid der Freude mir umgeworfen, wie einem Bräutigam hat er mir die Mitra aufgesetzt, wie eine Braut mit Schmuck mich reich geziert.

Die Stola küssend, legt er sie auf die linke Schulter.

Der Priester aber, der die Tunika gleichfalls ergreift, segnet, küsst sie und zieht sie an, denselben Psalm, wie zuvor der Diacon, betend. Sofort legt der Priester die Manipeln (Epimanikia) an die rechte Hand mit den Worten:

Deine Rechte, Herr, hat dich verherrlichet in Kraft, deine Rechte, Herr, hat die Feinde zerbrochen und in der Fülle deiner Herrlichkeit hast du die Gegner zerschmettert.

Bei dem der linken Hand spricht er: Deine Hände haben mich gemacht und mich gebildet.

Hierauf nimmt er die priesterliche Stola (Epitrachelion), segnet küsst und legt sie um den Hals, indem er spricht: Gelobt sei Gott, der seine Gnade über seine Priester, wie Oel über das Haupt, ausgiesst, das herabfliesst auf den Bart, den Bart Aarons, das herabfliesst auf den Saum seines Kleides, wie der

Digitized by Google

Thau Hermons, das herabfliesst auf die Berge Sions. Denn dort hat der Herr Segen verordnet, Leben in Ewigkeit.

Den Gürtel (Zona) ergreifend, segnet und küsst er ihn sprechend: Gelobt sei Gott, der mich umgürtet mit Kraft und seine Gnade ausgiesst, immerdar, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Nachdem er hierauf das Hypogonation[1]) genommen, wenn er zu den Protosyncellen[2]) der grossen Kirche (der von Constantinopel) gehört oder ein anderer Würdenträger ist und es gesegnet und geküsst hat, spricht er: Umgürte dein Schwert über deiner Hüfte, Mächtiger! In deinem Glanze und deiner Schönheit beginne und schreite fort und herrsche durch Wahrheit und Milde und Gerechtigkeit und es wird dich wunderbar geleiten deine Rechte immerdar, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Hierauf nimmt er die Kasula (*φελώντων*) segnet, küsst sie und spricht: Deine Priester, Herr, sollen anziehen Gerechtigkeit und die Heiligen in deiner Freude frohlocken, immerdar, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

3. Händewaschung.

Hierauf gehen sie zum Credenztische (*πρόθεσιν*) und waschen die Hände unter den Worten: Ich will waschen unter den Unschuldigen meine Hände und umgeben deinen Altar, Herr, auf dass ich höre die Stimme deines Lobes und erzähle alle deine Wunderwerke. Herr, ich liebte die Zierde deines Hauses und den Ort, in dem deine Glorie wohnt. Vertilge nicht mit den Sündern meine Seele und mit den Männern des Blutes mein Leben, in deren Hände Ungerechtigkeiten sind, deren Rechte voll ist von Geschenken. Ich aber wandle in meiner Unschuld, erlöse mich und erbarme dich meiner. Mein Fuss soll stehen auf rechtem Pfad, in den Versammlungen will ich dich preisen, Herr.

---

[1]) Subgenuale est formae quadrangularis, palmi et dimidii ex uno quoque latere et e zona gestatur appensum. Goar p. 96. n. 15.

[2]) Inter honoratissimos ecclesiae Constp. titulos supremus fuit, *πρωτοσύγκελλος*, quem latine Concelleanorum primum interpretor; illi enim cum caeteris syncellis potestas est in patriarchio (aliis officialibus nocte exclusis) habitare et cum officio magnae ecclesiae monasticum ordinem, sicut et patriarcha, tenere . . . Syncello etiam monacho, quasi patriarchae socio et ejus *πνευματικῷ* a confessionibus, cella juxtam patriarchae cellam non denegata est, unde et *συγκέλλου* nomen. Plures tamen quandoque *συγκέλλους* alios cellae patriarchalis socios et *πρωτοσύγκελλον* omnibus praepositum legimus. Goar l. c. n. 17.

Digitized by Google

4. Zubereitung der Opfergaben.

Der Diacon bereitet die h. Geräthe, den h. Discus (Patene) zur Linken, den Kelch zur Rechten [1]) und zugleich das Uebrige. Hierauf verneigen sie sich dreimal vor dem Credenztische und Jeder spricht: Du hast uns erlöst von dem Fluche des Gesetzes durch dein kostbares Blut, an das Kreuz geheftet und von der Lanze durchbohrt, den Menschen Unsterblichkeit, wie aus einer Quelle, gereicht. Unser Erlöser, dir sei Ehre.

Der Diacon spricht: Segne Herr, und der Priester segnet: Gelobt sei unser Gott immerdar, jetzt und alle Zeit etc. Amen.

Hierauf nimmt der Priester das Brod in die Linke, die h. Lanze in die Rechte, und indem er mit ihr das Zeichen des Kreuzes über das Sigel [2]) der Oblate macht, spricht er dreimal: Zum Gedächtnisse des Herrn und Gottes und unseres Erlösers Jesu Christi.

Sogleich sticht er die h. Lanze in die rechte Seite des Siegels, durchschneidet es und spricht: Wie ein Lamm ist er zur Schlachtbank geführt worden. Ebenso sticht er auf der linken Seite die h. Lanze ein und spricht: Wie ein unschuldiges Lamm, das vor seinem Scherer verstummt, so öffnet er seinen Mund nicht. Dasselbe thut er auf der oberen Seite des Siegels mit den Worten: In seiner Erniedrigung war sein Gericht hinweggenommen. Und auf der unteren Seite des Siegels die Lanze einsetzend, spricht er: Sein Geschlecht, wer wird es aufzählen? Der Diacon aber spricht bei jedem Einschnitt: Lasset uns den Herrn bitten; wobei er die Stola in der rechten Hand hält. Nach diesem sagt der Diacon: Erhebe, Herr. Und der Priester fährt mit der h. Lanze unter die rechte Seite der Oblate und hebt das h. Brod mit den Worten heraus: Denn es wird von der Erde genommen sein Leben, immerdar etc.

Er legt das Brod auf den h. Discus und zwar die obere Fläche nach unten (*ὕπτιον*), während der Diacon sagt: Herr, opfere. Der Priester opfert es in Kreuzesform unter den Worten: Geopfert wird das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt, für das Leben und Heil der Welt. Und er wendet die andere mit dem Kreuze bezeichnete Seite nach oben. Der Diacon aber spricht: Durchstich, Herr. Der Priester durchsticht es auf der rechten Seite mit der h. Lanze und spricht: Einer der Sol-

---

[1]) Diese Stellung hatte der Kelch auch in der römischen Kirche. Micrologus sagt: Ita juxta ordinem romanum disponenda sunt, ut oblata in corporali posita, calix ad dextrum latus ponatur, quasi sanguinem exceptarus, quem de latere dominico profluxisse isse credimus. c. 10.

[2]) Es ist das dem Brod aufgeprägte Bild mit den Buchstaben $\overline{\text{IC}}$. $\underline{\text{XC}}$. $\underline{\text{N}}$. $\underline{\text{K}}$. in den Ecken des Kreuzes *Ἰησοῦς Χριστὸς Νικᾷ*.

Digitized by Google

daten öffnete mit der Lanze seine Seite und sogleich floss Blut und Wasser heraus.

Der Diacon giesst Wein und Wasser in den Kelch, nachdem er vorher zu dem Priester gesprochen hat: Herr, segne: der Priester segnet und nimmt sodann die zweite Oblate sprechend: Zur Ehre und zum Gedächtnisse unserer hoch gepriesenen und herrlichen Gebieterin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria. Auf ihre Fürbitte, Herr, nimm dieses Opfer auf deinen himmlischen Altar. Die Partikel mit der h. Lanze erhebend, legt er sie zur Linken des h. Brodes.

Hierauf nimmt er die dritte Oblate und sagt: (Zur Ehre und zum Gedächtnisse) des ruhm- und glorreichen Propheten, Vorläufers und Täufers Johannes, der heiligen, glorreichen und hochgepriesenen Apostel, unserer heiligen Väter, der Bischöfe, Basilius des Grossen, Gregorius des Theologen, Johannes Chrysostomus, Athanasius, Cyrillus, Nicolaus von Myra und aller heiligen Bischöfe, des h. Apostels, Erzmartyrers und Erzdiacons Stephanus; der grossen h. Martyrer Gregorius, Demetrius, Theodorus und aller h. Martyrer; unserer heiligen gotterfüllten Väter Antonius, Euthymius, Sabas, Onuphrius, Arsenius, Athanasius vom Berge Athos und aller Heiligen, der heiligen, unentgeltlich Hilfe Leistenden, des Cosmas und Damianus, des Cyrus und Johannes des Pantaleon [1]) und Hermolaus, des Samson und Diomedes, des Thallaleus und Tryphon, und der Uebrigen. Der heiligen, gerechten Grosseltern des Herrn (*θεοπατόρων*) Joachim und Anna, des heiligen N., dessen Fest heute ist, und aller Heiligen, durch deren Fürbitte uns Gott beschirmen möge. Sofort nimmt er die Partikel und legt sie auf die linke Seite unterhalb (derer der seligsten Jungfrau).

Darauf ergreift er eine andere Oblate sprechend: Für unseren Erzbischof N., das ehrwürdige Presbyterat, das Diaconat in Christus und jede priesterliche Ordnung, zum Gedächtnisse und zur Sündenvergebung der allzeit gedenkenswerthen Gründer dieses h. Gebäudes (der Priester gedenkt hier namentlich der Lebenden und Verstorbenen, deren er will) und Aller, der in der Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens in deiner Gemeinschaft entschlafenen rechtgläubigen Väter und Brüder. Liebevoller Herr, schenke ihnen Verzeihung. Die Partikel erhebend legt er sie auf die rechte Seite unterhalb.

---

[1]) *Παντελεήμονος*. Goar übersetzt Pantaleon, Amberger Almosengeber und bezieht es als Prädicat auf Johannes. Da jedoch der Text immer zwei Heilige zusammenfasst und mit *καί* verbindet, verdient die Uebersetzung des Goar den Vorzug.

Digitized by Google

5. Beräucherung.

Hierauf nimmt der Diacon das Rauchfass mit dem Rauchwerk und spricht zu dem Priester: Segne, Herr, das Rauchwerk. Ferner sagt er: Lasset uns den Herrn bitten, und der Priester verrichtet das Gebet: Wir bringen dir, Christus Gott, Rauchwerk zum süssen geistigen Wohlgeruch, nimm ihn auf, Herr, zu deinem heiligen, himmlischen und geistigen Altare und sende uns dagegen die Reichthümer deiner Gnade und Barmherzigkeit. Gewähre sie uns, deinen Dienern, die wir anrufen deinen Namen, den des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes, immerdar, jetzt etc.

Der Diacon: Lasset uns den Herrn bitten. Der Priester beräuchert den Asteriskus,[1]) stellt ihn über das Brod und spricht: Als der Stern kam, stand er über dem Orte still, wo das Kind lag, immerdar, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Der Diacon: Lasset uns den Herrn bitten. Nachdem der Priester das erste Velum beräuchert hat, bedeckt er das h. Brod und spricht: Der Herr herrscht und hat angezogen Würde, angezogen und umgegürtet hat der Herr Kraft, denn er hat befestiget den Erdkreis, der nicht erschüttert wird. Deinem Hause ziemet Herrlichkeit, Herr, in die Länge der Tage, immerdar etc.

Der Diacon: Lasset uns den Herrn bitten. Verhülle, Herr. Der Priester beräuchert das zweite Velum und sagt, den h. Kelch bedeckend: Deine Kraft, Christus, bedeckt die Himmel und deines Lobes ist die Erde voll, immerdar etc.

Der Diacon: Lasset uns den Herrn bitten. Verhülle, Herr. Und der Priester beräuchert das, ἀέρα genannte, Velum und sagt Beides[2]) bedeckend: Schütze uns unter dem Schatten deiner Flügel, unser Gott, immerdar etc.

Hierauf falten Beide die Hände und andächtig betend sprechen sie: Gelobt sei unser Gott, dem es so gefallen hat, immerdar etc.

Der Diacon spricht bei der Opferung der kostbaren Gaben: Lasset uns den Herrn bitten, und der Priester verrichtet das Opfergebet. Gott, unser Gott,[3]) der du das himmlische Brod zur

---

[1]) Goar bemerkt zu dem Worte Asteriscus: Ne vela hostiam tangant et particularum ordinem turbent, adinvenit Chrysost. duos breves arcus, qui hostiis superpositi, eas ab omni contactus periculo protegerent. Arcus illi extremitatibus ut radiis fulti, stellae in Christi natalitiis emicantis obtinuerunt. unde sacerdos ait: *Καὶ ἐλθὼν ὁ ἀστήρ.* p. 103. n. 50.

[2]) Tribus velis sacra contegunt Graeci, primo quod *δισκοκάλυμμα* dicitur, discum, secundo calicem, tertio eoque majori utrumque simul. Goar p. 105. n. 51.

[3]) Extat ad verbum in D. Jacobi liturgia haec oratio, inde Basilius eam excerpsit et ab utroque Chrysostomus. Goar l. c. n. 52. cf. Probst, Liturg. der ersten drei Jahrhunderte. S. 301. n. 17. Mit diesem Gebete beginnt Basilius seine Liturgie. cf. S. 390.

Digitized by Google

Nahrung der ganzen Welt, unsern Herrn und Gott Jesus Christus, herabgesandt hast als Erlöser und Heiland und Wohlthäter, den uns segnenden und heiligenden, segne du selbst dieses Opfer und nehme es auf deinen himmlischen Altar. Gedenke, Gütiger und Liebevoller, derer, die es darbrachten und für die sie es darbrachten, und bewahre uns schuldlos bei der Begehung deiner göttlichen Geheimnisse. Mit lauter Stimme. Denn geheiliget und verherrlichet ist dein allgeehrter und grosser Name, der des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes, jetzt und immer etc.

Nach dem Gebete beräuchert er das Opfer und schliesst [1]) mit den Worten: Ehre sei dir Christus, Gott, unsere Hoffnung. Der Diacon. Ehre dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste, jetzt und immer etc.

Der Priester: Christus unser wahrer Gott, durch die Fürbitten unserer allheiligen, unbefleckten, hochgepriesenen, ruhmreichen Gebieterin, Gottesgebärerin und allzeit jungfräulichen Maria, durch die Kraft des verehrungswürdigen und belebenden Kreuzes und aller Heiligen, erbarme dich unser, gütiger und liebevoller Gott. Der Chor: Amen.

Der Diacon geht mit dem Rauchfass und beräuchert den h. Tisch ringsum in Kreuzesform, bei sich sprechend: Im Grabe warst du Christus mit dem Leibe, in der Unterwelt mit der Seele, im Paradiese mit dem Räuber, wie auf dem Throne mit dem Vater und h. Geiste, du Unendlicher, Alles erfüllend.

Er betet den 50. Psalm, während er das Presbyterium und den ganzen Tempel beräuchert. Dann kehrt er zu dem Bema [2]) zurück, beräuchert noch einmal den h. Tisch und den Priester, stellt das Rauchfass an den ihm eigenen Platz und begibt sich zu dem Priester. Beide stehen vor dem h. Tische, verneigen sich und beten: Himmlischer König, Paraklet, Geist der Wahrheit, der du Alles erfüllest und überall gegenwärtig bist, du Schatz der Güter und Lebensführer, komme, wohne in uns, reinige uns von jeder Makel und rette, Gütiger, unsere Seelen. Und: Herr öffne meine Lippen, und so fort.

6. Intention.

Hierauf küsst der Priester das Evangelium, der Diacon aber den h. Tisch. Sofort neigt der Diacon das Haupt vor dem Prie-

---

[1]) *Ποιεῖ ἀπόλυσιν.* Sacerdos absoluto jam in prothesi offertorio (quod est liturgiae prima praefatio) dimissionem facit, seu verius finem imponit, cum recitat orationem *Χριστὸς ὁ ἀληθινὸς θεός, ἀπολυτική,* idcirco suo loco vocandam. l. c. n. 53.

[2]) Bema bezeichnet bald Presbyterium, bald Altar, bald Vorlesepult oder Ambo.

Digitized by Google

ster und spricht, seine Stola mit den drei Fingern der rechten Hand fassend: Es ist Zeit, dem Herrn das Werk zu vollbringen. Segne, Herr! Und der Priester macht das Zeichen des Kreuzes über ihn und spricht: Gelobt sei unser Gott immerdar, jetzt und alle Zeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. Der Diacon: Herr, bete für mich. Der Priester aber: Es gedenke deiner der Herr, Gott in seinem Reiche immerdar etc. [1]) Der Diacon: Amen. Amen. Amen! Nachdem sie dreimal angebetet, sprechen sie still: Herr öffne meine Lippen, und das Folgende.

7. Anfang der Messe.

Nach diesem verlässt der Diacon das Bema und, dreimal sich verneigend, sagt er laut: Segne, Herr! Der Priester aber spricht laut: Gelobt sei das Reich des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes jetzt und immer etc. Der Chor: Amen. Der Diacon laut: Im Frieden lasset uns bitten den Herrn.[2]) Der Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Um den Frieden von oben und das Heil unserer Seelen lasset uns den Herrn bitten. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Für den Frieden der ganzen Welt, den Bestand der h. Kirchen Gottes und die Einigkeit Aller lasset etc. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Für dieses h. Haus und die es mit Glauben, frommem Sinne und Gottesfurcht betreten, lasset etc. Chor: Herr etc.

Diacon: Für unseren Erzbischof N., das ehrwürdige Presbyterium, das Diaconat in Christus, den ganzen Clerus und das Volk, lasset etc. Chor: Herr etc.

Diacon: Für unsere frommen und von Gott beschützten Könige, den ganzen Palast und ihr Heer lasset uns etc. Chor: Herr etc.

Diacon: Dass der Herr mit ihnen kämpfe und alle ihre Feinde und Gegner ihnen zu Füssen lege, lasset etc. Chor: Herr etc.

Diacon: Für dieses h. Haus, die ganze Stadt und das Land und ihre gläubigen Bewohner lasset uns etc. Chor: Herr etc.

Diacon: Für günstige Witterung, für das Gedeihen der Früchte und friedliche Zeiten, lasset etc. Chor: Herr etc.

Diacon: Für die Schiffenden, Reisenden, Kranken, Bedrängten, Gefangenen und ihr Heil, lasset etc. Chor: Herr etc.

---

[1]) Sacerdos mutuatis a poenitente latrone, sacrificii cruenti comite, verbis, Christum ipsum, ejus in caelis memoriam agere precatur, ad incruenti cujus mysterii consortium ut admitteretur, a Deo electus est. Goar p. 106. n. 59.

[2]) Precum istarum *μεγάλης συναπτῆς* (ita nominatae, quia connectebantur (= collecta) apud Graecos nomen obtinentium forma, Basilio et Chrysostomo antiquior est. Goar p. 106. n. 62.

Digitized by Google

Diacon: Um Befreiung von aller Bedrängniss, Zorn, Gefahr und Noth lasset etc. Chor: Herr etc.

8. Introitus.

Gebet der ersten Antiphon, still.[1])

Herr, unser Gott, dessen Macht unerfassbar, dessen Herrlichkeit unbegreiflich, dessen Barmherzigkeit unbegrenzt, dessen Liebe unaussprechlich, du, Herr, sieh nach deinem Erbarmen auf uns und auf dieses Haus und übe an uns und an den mit uns Betenden deine reichen Erbarmungen und deine Barmherzigkeit.

Während der Priester dieses Gebet still bei dem Bema betet, spricht der Diacon ausserhalb des Bema die Friedensgebete:

Nimm an, rette, erbarme dich und behüte uns Gott in deiner Gnade. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Gedenkend unserer allheiligen, unbefleckten, hochgepriesenen, ruhmreichen Gebieterin, Gottesgebärerin und allzeit jungfräulichen Maria mit allen Heiligen, übergeben wir uns selbst gegenseitig und unser ganzes Leben Christus Gott. Chor: Dir, Herr.

Der Priester laut: Denn dir gebührt alle Ehre, Ruhm und Anbetung, dem Vater und Sohne und h. Geiste, jetzt und allezeit etc. Chor: Amen.

Nach dem Friedensgebet singt der Chor die erste Antiphon oder die Typika[2]), wenn es Sonntag ist, wenn nicht, das dem Tage Zukommende.

Gebet der zweiten Antiphon, still.

Herr, unser Gott, rette dein Volk und segne dein Erbe, bewahre die Fülle deiner Kirche, heilige die die Zierde deines Hauses Liebenden. Verherrliche du sie hinwieder durch deine göttliche Macht und verlasse nicht die auf dich Hoffenden.

Diacon: Wieder und wieder lasset uns den Herrn in Frieden bitten. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Nehme an, segne, erbarme und behüte uns Gott in deiner Gnade. Chor: Herr etc.

Diacon: Der allheiligen, unbefleckten (wie oben) etc. Chor: Dir, Herr.

Priester laut: Denn dein ist die Kraft und das Reich und die Macht und die Herrlichkeit des Vaters und Sohnes und des h. Geistes jetzt und allezeit etc. Chor: Amen.

---

[1]) Primum antiphonum latinis est missae introitus. Goar p. 52.

[2]) *Τὰ τυπικά*. Psalmum 22 praesens vox suggerit intelligendum, qui et *πρῶτα τυπικά* (ad discrimen inter ipsum et 145 *δεύτερα τυπικά* vocatum) ponendum dicitur. Goar p. 107. n. 69.

Digitized by Google

Nach diesem zweiten Friedensgebete singt der Chor die zweite Antiphon, die zweiten Typiken, wenn es Sonntag ist, wenn nicht, das dem Tage Zukommende.

Gebet der dritten Antiphon, still.

Der du diese gemeinsamen und einmüthigen Gebete uns verliehen, der du versprochen, dass du die Bitten erhören wollest, wenn zwei oder drei in deinem Namen versammelt sind: erfülle nun auch die Bitten deiner Diener zum Nutzen, gewähre uns in der Gegenwart die Erkenntniss deiner Wahrheit, in der Zukunft aber das ewige Leben.

Diacon: Wieder und wieder lasset uns in Frieden den Herrn bitten. Chor: Herr etc.

Diacon: Nehme auf, rette, erbarme, und bewahre uns Gott in deiner Gnade. Chor: Herr.

Diacon: Der allheiligen, unbefleckten (wie oben) etc. Chor: Dir, Herr.

Der Priester laut: Denn gütig und liebevoll bist du Gott und senden wir Ehre zu dir hinauf, dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste, jetzt und allezeit etc. Chor: Amen.

Hier singt der Chor die dritte Antiphon, oder das τριτέκτην [1] (dritte und sechste Canticum). Wenn es aber Sonntag ist, singt er die Makarismen [2] und das dem Tage Zukommende.

9. Der kleine Introitus oder der Introitus des Evangeliums; still.

Wenn der Chor zu dem „Ehre sei dem Vater" kommt, verbeugen sich Priester und Diacon vor dem h. Tische dreimal. Hierauf ergreift der Priester das h. Evangelium und gibt es dem Diacon und so gehen sie durch die nördlich gelegene Thür und, an dem gewohnten Orte ankommend, machen sie den kleinen Eingang, neigen beide das Haupt und der Diacon spricht leise: Lasset uns den Herrn bitten, indem er die Stola mit drei Fingern fasst, der Priester aber spricht das Gebet des Eingangs.

Gebet des Eingangs des h. Evangeliums, still.

---

[1]) *Τὴν τριτέκτην.* Tertium et sextum canticum canonis, in matutinis horis, cantari, uno vocabulo τριτέκτη dicitur; duo vero illa cantica relinquntur prae aliis in liturgia cantanda, eo quod inter tertiam et sextam dici horam et post tertiam et ante sextam officii, illa celebratur. Goar p. 108. n. 72.

[2]) Hymni sanctorum beatitudinis memoriam recolentes, vel potius eae beatitudines, de quibus Matth. 4. vel tandem pia viventium vota precesque pro defunctorum requie, ut regni coelestis beatitudinem consequantur, persolutae, et beatudinibus evangelicis actu recitatis adjunctae, μακαρισμοί vocantur. Goar p. 108. n. 73.

Digitized by Google

Herrscher, Herr und unser Gott, der du in den Himmeln die Ordnungen und Heerschaaren der Engel und Erzengel zum Dienste deiner Herrlichkeit aufgestellt hast, bewirke, dass mit unserem Eingange auch der Eingang der h. Engel stattfinde, dass sie mit uns dienen und deine Güte verherrlichen. Laut: Denn dir gebührt alle Ehre, Ruhm und Anbetung, dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste jetzt und allezeit etc. Chor: Amen. (cf. S. 392.)

Nach beendigtem Gebete sagt der Diacon zu dem Priester: Segne, Herr, den h. Eingang, indem er zugleich mit der Stola nach Osten zeigt. Der Priester aber, das Kreuz gegen Osten machend, spricht: Gelobt sei der Eingang deiner Heiligen, immerdar, jetzt etc. Chor: Amen.

Hierauf geht der Diacon zum Bischof, der das Evangelium küsst, wenn er gegenwärtig ist, wenn nicht, so küsst es der Priester. Nach Vollendung des letzten Troparion tritt der Diacon in die Mitte und, vor dem Priester stehend, erhebt er die Hände ein wenig und zeigt das Evangelium mit den Worten: Weisheit, aufrecht. Nach einer Verbeugung gehen Beide, er selbst und der Priester hinter ihm, zu dem h. Bema und der Diacon legt das h. Evangelium auf den h. Tisch. Die Cantoren aber singen die gewohnten Troxarien und die des Heiligen des Tages.

10. Trisagion.

Wenn sie (die Cantoren) zu dem letzten Troxarion kommen, spricht der Diacon zu dem Priester, indem er das Haupt neigt und die Stola in der Hand hält: Segne, Herr, die Zeit des Trisagion. Der Priester, sich mit dem Kreuze bezeichnend, spricht: Denn heilig bist du, unser Gott, immerdar, jetzt und allezeit. Nach Vollendung des Troxarion geht der Diacon nahe zu den h. Thüren und zeigt die Stola den ausserhalb Stehenden, laut sprechend: Und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Chor: Amen.

Während der Chor das Trisagion singt, betet der Priester still. Stilles Gebet des Trisagion.

Heiliger Gott, der du in den Heiligen ruhest, der du mit dreimal heiliger Stimme von den Seraphim gelobt, von den Cherubim gepriesen und von jeder himmlischen Macht angebetet wirst, der du Alles aus dem Nichts zum Sein geführt, der du den Menschen nach deinem Bilde und deiner Aehnlichkeit erschaffen und mit jeder Gnade geschmückt hast, der du den Bittenden Weisheit und Einsicht verliehen und den Sünder nicht verachtet hast, sondern ihm Busse zum Heile verliehen und uns, armselige und unwürdige Knechte, gewürdiget hast, in dieser Stunde vor der Glorie deines h. Altares zu stehen und die dir gebührende Anbetung und Verherrlichung zu leisten. Herr, nimm auch aus dem Munde von uns, Sündern, den dreimal heiligen Hymnus an.

Digitized by Google

Blicke in deiner Güte auf uns herab und verzeihe uns jede freiwillige und unfreiwillige Sünde, heilige uns an Seele und Leib und verleihe uns, dir in Heiligkeit zu dienen alle Tage unseres Lebens; durch die Fürbitte der h. Gottesgebärerin und aller Heiligen, die dir von Ewigkeit wohlgefielen. (cf. S. 393.)

Laut: Denn heilig bist du, unser Gott, und zu dir senden wir Ehre hinauf dem Vater und etc. Chor: Amen.

Nach Vollendung dessen und während der Chor das: Ehre etc. singt, singen auch sie, der Priester und Diacon, das Trisagion, indem sie sich dreimal vor dem h. Tische verneigen.

11. Epistel mit dem Alleluja.

Hierauf spricht der Diacon zum Priester: Befiehl, Herr! und sie begeben sich zu der Kathedra. Auf dem Wege spricht der Priester: Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn. Der Diacon aber: Segne, Herr, die erhabene Kathedra. Und der Priester: Gelobt seiest du über dem Throne der Herrlichkeit deines Reiches, der du sitzest über den Cherubim, immerdar, jetzt etc.

Nach Vollendung des Trisagion tritt der Diacon vor die Thür sprechend: Lasset uns aufmerken. Der Priester: Friede Allen. Diacon: Weisheit. Der Lektor beginnt: Alleluja! Psalm Davids. Der Diacon abermal: Lasset uns aufmerken. Der Lektor liest das Prokeimenon zu dem Apostel des Tages. Der Diacon abermal: Lasset uns aufmerken. Nach der Lesung des Apostolos ruft der Priester: Friede dir. Der Diacon: Weisheit. Der Chor: Alleluja, Psalm Davids.

12. Evangelium.

Der Diacon ergreift das Rauchfass und Rauchwerk, tritt zum Priester und spricht: Herr, segne das Rauchwerk. Der Priester aber segnet und verrichtet folgendes Gebet: Wir bringen dir dar, Christus Gott, das Rauchwerk, zum Geruche geistiger Süssigkeit, ertheile uns dafür die Gnade deines allseitigen Geistes, immerdar etc.

Der Diacon beräuchert ringsum den h. Tisch, das ganze Heiligthum und das Velum (ἀέρα). Nachdem er das Rauchfass abgegeben, tritt er zum Priester, verneigt sich vor ihm und mit den Fingerspitzen die Stola und das Evangelium anfassend, das sich auf dem h. Tische befindet, spricht er: Segne, Herr, den Verkündiger des h. Apostels und Evangelisten N. Der Priester aber, ihn mit dem Kreuze bezeichnend, spricht: Durch die Fürbitte des h. glorreichen Apostels und Evangelisten N. gebe dir, dem Verkündiger des Evangeliums, Gott das Wort, um es mit grosser Kraft zu verkündigen.

Digitized by Google

Der Diacon sagt: Amen und, sich mit Andacht vor dem h. Evangelium verneigend, geht er durch die h. Thür unter dem Vortritt von Licht- und Rauchwerkträgern und stellt sich auf den Ambo oder den angewiesenen Platz. Der Priester aber, vor dem h. Tische stehend und nach Westen schauend, ruft laut: Weisheit! Aufrecht! Lasset uns hören das h. Evangelium. Der Diacon: Lesung aus dem Evangelium des h. Evangelisten N. Chor: Ehre sei dir, Herr. Der Priester: Lasset uns aufmerken! Nach Vollendung des Evangeliums spricht der Priester zu dem Diacon: Friede sei mit dir. Und der Diacon geht bis zu der h. Thür und übergibt das h. Evangelium dem Priester. Hierauf beginnt er, auf seinem gewöhnlichen Platze stehend, also: Lasset uns Alle sprechen aus ganzer Seele, aus ganzem Herzen lasset uns sprechen. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Herr, Allherrscher, Gott unserer Väter, wir bitten dich, erhöre uns und erbarme dich. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Gott erbarme dich unser nach deiner grossen Barmherzigkeit, wir bitten dich, Herr, erhöre uns und erbarme dich. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Abermal erbitten wir für unsere frömmsten von Gott behüteten Könige Macht, Sieg, Beständigkeit, Frieden, Gesundheit, Heil und dass unser Herr und Gott noch reichlicher ihnen beistehe, in Allem sie leite und ihnen zu Füssen lege jeden Feind und Gegner. Um das lasset uns den Herrn bitten. Chor: Herr, erbarme dich.

Der Priester verrichtet folgendes Gebet still.

Herr, unser Gott, nimm an dieses inständige Gebet von deinen Dienern und erbarme dich nach der Menge deiner Barmherzigkeit, sende deine Erbarmungen auf uns und dein ganzes Volk herab, welches reiches Erbarmen von dir erwartet. Laut: Denn barmherzig und liebevoll bist du, Gott, und wir senden zu dir hinauf Ehre, dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste, jetzt und allezeit etc. Chor: Amen. (cf. S. 395.)

13. Entlassung der Katechumenen.

Diacon: Betet, Katechumenen, zu dem Herrn! Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Gläubige, lasset uns bitten für die Katechumenen, damit der Herr sich ihrer erbarme. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Er unterrichte sie durch das Wort der Wahrheit. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Er enthülle ihnen das Evangelium der Gerechtigkeit. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Er vereinige sie mit seiner katholischen und apostolischen Kirche. Chor: Herr etc.

Digitized by Google

Diacon: Rette, erbarme, nehme sie auf und bewahre sie, Gott, in deiner Gnade. Chor: Herr etc.

Diacon: Katechumenen neiget euer Haupt dem Herrn. Chor: Dir, Herr.

Gebet der Katechumenen vor der h. Opferung, das der Priester still verrichtet. (cf. S. 395.)

Herr, unser Gott, der du in der Höhe wohnst und das Niedrige anschauest, der du zum Heile des Menschengeschlechtes deinen eingeborenen Sohn und Gott ausgesandt hast, unseren Herrn Jesum Christum, sieh herab auf deine Diener, die Katechumenen, die vor dir ihren Nacken beugen, und würdige sie zur rechten Zeit des Bades der Wiedergeburt, der Sündenvergebung und des Gewandes der Unsterblichkeit; vereinige sie mit deiner h. und apostolischen Kirche und zähle sie unter deine auserwählte Heerde, (laut) auf dass auch sie mit uns verherrlichen deinen allgeehrten und grossen Namen, den des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes jetzt etc. Chor: Amen.

Nach diesem Gebete nimmt der Priester das Corporale (εἰλητόν)[1]) und breitet es in der gewohnten Weise aus. Der Diacon: Welche immer zu den Katechumenen gehören, tretet ab, Katechumenen, tretet ab. Dass Keiner von den Katechumenen (bleibe). Welche immer aber Gläubige sind, lasset uns wieder und wieder den Herrn bitten. Chor: Herr, erbarme dich. (cf. S. 396.)

14. Anfang der Messe der Gläubigen.

Erstes Gebet der Gläubigen, das nach der Ausbreitung des Corporale der Priester still betet.

Wir sagen dir Dank, Herr Gott der Kräfte, der du uns gewürdiget hast, auch jetzt vor deinem h. Altare zu stehen und fussfällig anzuflehen deine Barmherzigkeit für unsere Sünden und die Irrthümer des Volkes. Nimm, Gott, unsere Bitten an, bewirke, dass wir würdig werden, dir darzubringen Bitten und Flehen und unblutige Opfer für dein ganzes Volk, mache uns tüchtig, die du zu diesem deinem Dienste aufgestellt hast, dass wir in Kraft deines h. Geistes, schuldlos und tadellos mit reinem Zeugnisse unseres Gewissens dich anrufen zu jeder Zeit und an jedem Orte, damit du uns erhörest und uns gnädig seiest nach der Fülle deiner Güte. (cf. S. 396.)

Während der Priester betet, spricht der Diacon, wenn er da ist, die Friedensgebete ausserhalb des h. Bema an dem gewohn-

---

[1]) Linum, cui, nullo interjecto, discus et calix superponuntur, latinis quidem corporale, a Christi corpore continendo, Graecis εἰλητὸν ἀπὸ τοῦ ἐνειλιχθῆναι ab eo involvendo, dicitur. Goar p. 112. n. 103.

Digitized by Google

ten Orte: Wieder und wieder lasset uns in Frieden den Herrn bitten. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Für diese h. Stätte, die ganze Stadt und Gegend und ihre gläubigen Bewohner lasset uns bitten den Herrn. Chor: Herr etc.

Diacon: Um günstige Witterung, das Gedeihen der Feldfrüchte, um friedliche Zeiten lasset uns etc. Chor: Herr etc.

Diacon: Für Schiffende, Reisende, Kranke, Bedrängte, Gefangene und für ihr Heil, lasset uns etc. Chor: Herr etc.

Diacon: Damit wir befreit werden von aller Bedrängniss, Zorn, Gefahr und Noth, lasset uns etc. Chor: Herr etc. (cf. S. 397.)

Diacon: Nimm auf, rette, erbarme und beschirme uns, Gott, in deiner Gnade. Chor: Herr etc.

Diacon: Weisheit. Der Priester laut: Denn dir gebührt alle Ehre, Ruhm und Anbetung, dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste immerdar, jetzt und allezeit etc. Chor: Amen.

Zweites Gebet der Gläubigen, welches der Priester still verrichtet.

Abermal und oft fallen wir vor dir nieder und bitten dich, Gütiger und Liebevoller, dass du hinsehest auf unser Gebet und unsere Seele und den Leib reinigest von jeder Befleckung des Fleisches und Geistes und uns verleihest ohne Schuld und Tadel vor deinem h. Altare zu stehen. Ertheile aber auch, Gott, den mit uns Betenden Wachsthum des Lebens und Glaubens und geistige Einsicht; gib ihnen, dir immerdar mit Furcht und Liebe und schuldlos zu dienen, ohne Verurtheilung an deinen h. Mysterien Theil zu nehmen und des himmlischen Reiches gewürdiget zu werden.

Während der Priester betet, spricht der Diacon die Friedensgebete ausserhalb des h. Bema.

Der Priester laut: Damit wir, von deiner Macht immerdar beschützt, zu dir Ehre hinaufsenden, dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste jetzt und allezeit etc. Chor: Amen.

15. Der cherubische Hymnus.

Nach dem lauten Gebete spricht er still die Oration. Die Sänger singen den cherubischen Hymnus, der Diacon aber tritt mit dem Rauchwerk zu dem Priester, beräuchert den h. Tisch ringsum in Kreuzesform, wie das Heiligthum und den Priester und stellt sich darauf ehrerbietig zur Linken des Priesters.

Gebet, welches der Priester still während des Gesanges des cherubischen Hymnus verrichtet.

Kein Sclave fleischlicher Begierden und Lüste ist würdig, hinzutreten oder sich zu nahen oder dir zu dienen, König der Glorie. Denn dir zu dienen, ist gross und furchtbar selbst den himm-

Digitized by Google

lischen Mächten. Aber wegen deiner unaussprechlichen und unermesslichen Liebe bist du ohne Wechsel und Veränderung Mensch geworden, unser Hoherpriester genannt worden und hast uns diese Liturgie, die Feier dieses liturgischen und unblutigen Opfers, als Herr von Allem übergeben. Denn du allein, Herr unser Gott, beherrschest das Himmlische und Irdische; der du sitzest auf dem cherubischen Throne, der Herr der Seraphim und König Israels, der allein Heilige, der in den Heiligen Ruhende. Dich also flehe ich an, den allein Guten und gerne Hörenden, siehe auf mich, deinen sündhaften und unnützen Knecht, und reinige meine Seele und mein Herz vom bösen Gewissen und stärke mich durch die Kraft deines h. Geistes, den mit der Gnade des Priesterthums Bekleideten, um an diesem Tische zu stehen und deinen heiligen und unbefleckten Leib und dein kostbares Blut zu consecriren (ἱερουργῆσαι). Denn vor dir bete ich mit geneigtem Nacken und bitte dich, wende dein Angesicht nicht von mir und stosse mich nicht aus (der Zahl) deiner Kinder, sondern gestatte, dass dir von mir, dem sündhaften und unwürdigen Knechte, diese Gaben dargebracht werden. Denn du bist es, der opfert und geopfert wird, der annimmt und sich hingibt, Christus unser Gott. Dir bringen wir Ehre, mit deinem anfangslosen Vater und dem allheiligen, guten, lebendigmachenden Geiste, jetzt und allezeit etc.

Nach Vollendung der Oration beten sie zugleich den cherubischen Hymnus und den 50. Psalm in der Stille.

16. Der grossse Introitus, oder der Introitus der Opfergaben.

Nachdem sie sich dreimal verneigt haben, gehen sie zum Credenztische und zwar der Diacon mit dem Rauchwerk voran. Die heiligen (Gaben) beräuchernd, betet er bei sich selbst: „Gott sei mir Sünder gnädig," zu dem Priester aber spricht er: Nehme weg, Herr. Und der Priester nimmt das Velum (ἀέρα) und legt es auf die linke Schulter des Diacons mit den Worten: Im Frieden erhebet euere Hände zu den Heiligen und lobet den Herrn. Es segne dich der Herr aus Sion, der Himmel und Erde erschaffen hat, immerdar etc.

Hierauf nimmt der Diacon den h. Discus mit Vorsicht auf sein Haupt. Der Priester aber trägt den h. Kelch, während der Diacon mit einem Finger der Rechten das Rauchfass hält. Den Tempel durchschreitend, beten Beide für Alle, indem sie sprechen: Eingedenk sei der Herr unser Aller in seinem Reiche, immerdar etc. Chor: Amen. Dieses wiederholen sie öfter, bis der grosse Eingang vollendet ist. Beim Eintritt in das h. Bema sprechen sie: Gelobt, der kommt im Namen des Herrn. Der Priester stellt hierauf das Heilige nieder mit den Worten: Als der verehrungswürdige Jo-

Digitized by Google

seph deinen unbefleckten Leib vom Kreuzesholze herabgenommen, in reine Leinwand und Specereien eingehüllt und (Alles) besorgt hatte, legte er ihn in das neue Grab. Hierauf nimmt der Priester von dem h. Discus und dem h. Kelche die Hülle, und nachdem er auch das Velum (ἀέρα) von den Schultern des Diacons genommen, beräuchert und bedeckt dieser die heiligen (Gaben). Nachdem er sie dreimal beräuchert hat, spricht er also: Erweise, Herr, in deiner Güte Sion Gutes. Sofort beten sie: Gott sei mir Sünder gnädig, dreimal sich vor dem h. Tische verneigend. Der Priester steht, der Diacon aber spricht sich vor ihm verneigend: Herr, bete für mich, worauf der Priester antwortet: Der h. Geist komme über dich und die Kraft des Allerhöchsten überschatte dich. Der Diacon sagt: Derselbe h. Geist verrichte für euch und uns den h. Dienst, immerdar etc.

Alsdann sagt der Diacon: Gedenke meiner, h. Herr. Der Priester aber spricht: Es gedenke der Herr deines h. Diaconates in seinem Reiche, immerdar etc. Diacon: Amen, Amen, Amen. Sich verbeugend, geht er an den gewohnten Ort und spricht: Lasset uns vollenden unser Gebet dem Herrn. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Für die vorgelegten kostbaren Gaben lasset uns den Herrn bitten. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Für dieses heilige Haus und die es mit Glauben, Frömmigkeit und Gottesfurcht betreten, lasset etc. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Um Befreiung von jeder Bedrängniss, Zorn, Gefahr Noth, lasset etc. Chor: Herr etc.

17. Opferung.

Opfergebet, das der Priester still spricht, nachdem die göttlichen Gaben auf den h. Tisch niedergelegt sind: [1])

Herr, Gott, Allherrscher, der allein Heilige, der das Lobopfer von denen annimmt, die dich aus ganzem Herzen anrufen, nimm auch das Gebet von uns Sündern an und bringe es auf deinen h. Altar. Mache uns fähig, dir Gaben und geistige Opfer für unsere Sünden und die Irrthümer des Volkes darzubringen, und würdige uns, Gnade vor dir zu finden, dass dir unser Opfer angenehm sei und der Geist deiner Gnade, der gute, in uns wohne, in diesen daliegenden Gaben und in deinem ganzen Volke.

Diacon: Nehme auf, rette, erbarme und behüte uns Gott in deiner Gnade. Chor: Herr etc.

Diacon: Dass jeder Tag vollkommen, heilig, friedlich und

---

[1]) Offenbar hat dieses Gebet das Gepräge der Secreta des römischen Missale.

Digitized by Google

sündelos sei, lasset uns vom Herrn erbitten. Chor: Verleihe es, Herr.

Diacon: Den Engel des Friedens, den treuen Führer, den Beschützer unserer Seelen und unseres Leibes, lasset etc. Chor: Verleihe etc.

Diacon: Verzeihung und Nachlassung unserer Sünden und Vergehen, lasset etc. Chor: Verleihe etc.

Diacon: Was gut und heilsam für unsere Seelen und der Welt den Frieden, lasset etc. Chor: Verleihe etc.

Diacon: Den Rest unseres Lebens in Frieden und Busse zu vollenden, lasset etc. Chor: Verleihe etc.

Diacon: Ein christliches Ende unseres Lebens, ohne Schmerzliches und Schändliches, ein friedliches und gutes Bestehen vor dem schrecklichen Richterstuhle, lasset etc. Chor: Verleihe etc.

Diacon: Unserer allheiligen, unbefleckten, hochgepriesenen, ruhmreichen Gebieterin, Gottesgebärerin, der allzeit jungfräulichen Maria und aller Heiligen gedenkend, lasset uns selbst und einander und unser ganzes Leben Gott übergeben. Chor: Dir, Herr.

Der Priester laut: Durch die Erbarmungen deines eingeborenen Sohnes, mit dem du gelobt seiest, sammt dem allheiligen, guten und lebendig machenden Geiste, jetzt und allezeit etc. Chor: Amen. (cf. S. 398.)

18. Friedenskuss.

Priester: Friede Allen.

Diacon: Lasset uns einander lieben, damit wir in gleicher Gesinnung bekennen. Chor: Den Vater, den Sohn und h. Geist, die wesensgleiche und unzertheilbare Dreieinigkeit. Der Priester verneigt sich dreimal und spricht still dreimal: Ich liebe dich, Herr, meine Kraft, der Herr ist meine Stärke und meine Zuflucht.

19. Glaubensbekenntniss.

Der Diacon küsst die Stola, verneigt sich dreimal und fügt laut bei: Die Thüren, die Thüren (schliesset), in Weisheit lasst uns aufmerken. Der Chor: Ich glaube an Einen Gott, allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde und das Folgende. Nach der Recitation des h. Symbolum spricht der Diacon laut: Lasset uns andächtig stehen; lasset uns stehen mit Furcht, lasset uns darauf achten, das h. Opfer in Frieden darzubringen. Chor: Erbarmung des Friedens, Opfer des Lobes. (cf. S. 399.)

20. Präfation.

Der Priester laut: Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes, des Vaters, die Gemeinschaft des h. Geistes sei mit euch Allen.

Digitized by Google

Chor: Und mit deinem Geiste.

Priester: Lasset uns die Herzen erheben. Chor: Wir heben sie zum Herrn.

Priester: Lasset uns dem Herrn Dank sagen. Chor: Würdig und recht ist es anzubeten den Vater, Sohn und h. Geist, die wesensgleiche und untheilbare Trinität.

Der Priester betet geneigt in der Stille: Würdig und recht ist es, dich zu verherrlichen, dich zu preisen, dich zu loben, dir zu danken, dich anzubeten an jedem Orte deiner Herrschaft, denn du bist Gott, der Unaussprechliche, Unbegreifliche, Unsichtbare, Unfassbare, der Ewige, Unveränderliche, du und dein wesensgleich gezeugter Sohn und dein h. Geist. Du hast uns aus dem Nichtseienden zum Sein geführt, die Gefallenen wieder aufgerichtet und nicht abgelassen, Alles zu thun, um uns in den Himmel zu führen und dein künftiges Reich uns zu schenken. Für all das danken wir dir und deinem eingeborenen Sohne und deinem h. Geiste, für Alles, was uns bekannt und was uns unbekannt ist, für alle sichtbaren und unsichtbaren Wohlthaten, die uns geworden; wir danken dir auch für diesen h. Dienst, den aus unseren Händen anzunehmen du dich würdigest, obwohl neben dir stehen Tausende von Erzengeln und Myriaden Engel, die seehsgeflügelten, vieläugigen, hoch erhobenen, schwebenden Cherubim und Seraphim.

Laut. Die den Siegeshymnus singen, rufen, schreien und sprechen:[1]) Chor: Heilig, heilig, heilig Herr Sabaoth, voll ist der Himmel und die Erde deiner Herrlichkeit, Hosanna in der Höhe. Gelobt, der kommt im Namen des Herrn, Hosanna in der Höhe.

2. Canon.

Der Diacon nimmt den Asteriscus[2]) und macht (mit ihm) das Kreuz über den h. Discus, und nachdem er ihn über dem Corporale abgewischt, küsst und legt er ihn mit dem Velum (aer) hin. Sodann geht er auf die rechte Seite und fächelt mit dem

---

[1]) Quatuor voces illae ᾄδοντα, βοῶντα, κεκραγόντα καὶ λέγοντα nullatenus sublunarem mundum quatuor elementis compactum . . . designant, quin potius cum cherubicorum et seraphicorum spirituum oratio superior mentionem proxime fecerit, quatuor animalia, quorum illi formam in scripturis induisse leguntur, his quatuor vocibus significari tenendum est indubie. Haec graecae ecclesiae apud s. Germanum mens explicata: „Qui canunt, aquila est, qui reboant, bos, qui clamant, leo, qui dicunt, homo.“ Goar p. 117 n. 126

[2]) cf. S. 420. Derselbe war auch in der abendländischen Kirche früher gebräuchlich. Goar führt als Zeugen hierfür Johannes Moschus und den Bischof Hildebert an. Goar p. 117. n. 127.

Digitized by Google

Fächer[1]) ehrfurchtsvoll über den heiligen Gaben und in Ermangelung desselben mit dem Velum.

Der Priester betet still: Mit diesen seligen Mächten rufen und sprechen auch wir heilig, liebevoller Herr: Heilig bist du und allheilig du und dein wesensgleich gezeugter (ὁμογενής) Sohn und dein h. Geist; heilig bist du und allheilig und hocherhaben ist dein Ruhm. Der du die Welt so geliebt hast, dass du deinen eingeborenen Sohn hingabst, damit Keiner, der an dich glaubt zu Grunde gehe, sondern das ewige Leben habe. Dieser kam und erfüllte den ganzen für uns dienenden Heilsplan, da er, in der Nacht, in der er überliefert wurde oder vielmehr sich selbst für das Leben der Welt überlieferte, das Brod in seine heiligen, unbefleckten und unschuldigen Hände nahm, dankte, es segnete, heiligte, brach und seinen h. Jüngern und Aposteln gab sprechend:

Der Priester neigt das Haupt, erhebt mit Andacht die Rechte, segnet das h. Brod und spricht laut: Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden. Chor: Amen.

Der Diacon ergreift seine Stola, zeigt zugleich mit dem Priester auf den h. Discus, wie auch auf den h. Kelch, wenn der Priester die (später folgenden) Worte spricht: Das Deinige von dem Deinigen. Der Priester still: In gleicher Weise (nahm er) auch den Kelch nach dem Mahle und sprach: Der Priester hält die Hand andächtig erhoben, segnet und spricht: Trinket Alle aus ihm, dieses ist mein Blut, das des neuen Bundes, das für euch und für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Chor: Amen. (cf. S. 401.)

b. (Anamnese und Opfergebet.) Der Priester spricht mit geneigtem Haupte still: Eingedenk also dieses heilsamen Auftrages und Alles dessen, was für uns geschehen ist, des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung nach drei Tagen, der Auffahrt in den Himmel, des Sitzens zur Rechten, der zweiten und glorreichen Wiederkunft, laut, bringen wir dir das Deinige von dem Deinigen in Allem und durch Alles dar. Chor: Wir verherrlichen dich, wir loben dich, wir danken dir, Herr, und bitten dich, unser Gott. (S. 402.)

Der Priester, wieder das Haupt neigend, betet still: Auch bringen wir dir dar dieses logische und unblutige Opfer und rufen und bitten und flehen, sende deinen h. Geist über uns und diese daliegenden Gaben. Der Diacon legt den Fächer oder das Velum, welches er hielt, hinweg und tritt näher zu dem Priester,

---

[1]) Flabella porro illa, quae etiamnunc hodie latina ecclesia. in summi pontificis obsequium adhibet, ex plumis pavonum, prout Clemens ipse romanus antistes (cf. A. C. l. 8. c. 12) scriptum reliquit, sunt compacta. l. c. p. 118.

Digitized by Google

worauf sich beide vor dem h. Tische verneigen und für sich also beten:

c. (Epiklese.) Gott, sei mir Sünder gnädig. (Dreimal in der Stille.) Herr, der du den allheiligen Geist in der dritten Stunde auf die Apostel herabgesandt hast, nehme ihn, Gütiger, nicht von uns. Ein reines Herz erschaffe in mir, Gott, und den rechten Geist erneuere in meinem Innern. Hierauf neigt der Diacon das Haupt, zeigt mit der Stola auf das h. Brod und spricht still: Segne, Herr, das h. Brod. Der Priester, aufrecht stehend, bezeichnet dreimal die h. Gaben und spricht still: Mache dieses Brod zum kostbaren Leibe deines Christus. Diacon: Amen.

Der Diacon abermal: Segne, Herr, den h. Kelch. Der Priester segnet und spricht: Das in diesem Kelche zum kostbaren Blute deines Christus. Diacon: Amen. Der Diacon zeigt wieder mit der Stola auf beide heiligen (Gaben) mit den Worten: Segne, Herr. Der Priester, mit der Hand beide segnend, spricht: Verwandelnd durch deinen h. Geist. Diacon: Amen, Amen, Amen. Der Diacon neigt das Haupt gegen den Priester und spricht: Herr, gedenke meiner, des Sünders. Sofort kehrt er an den Ort zurück, an dem er früher stand, und nimmt wieder den Fächer. Der Priester aber betet still: Um den Empfangenden zu dienen zur Erquickung der Seele, zur Nachlassung der Sünden, zur Gemeinschaft des h. Geistes, zur Vollendung des Reiches der Himmel, zum Vertrauen auf dich und nicht zum Gerichte oder zur Verdammung. (cf. S. 402.)

d. (Fürbitten.) Auch bringen wir dieses logische Opfer dar für die im Glauben Ruhenden, die Altväter, Väter, Patriarchen, Propheten, Apostel, Verkündiger, Evangelisten, Martyrer, Bekenner, Enthaltsame und jede im Glauben abgeschiedene Seele (laut). Vorzüglich für unsere allheilige, unbefleckte, hochgepriesene, ruhmreiche Frau und Gottesgebärerin, die allzeit jungfräuliche Maria. Der Chor singt: Wahrlich würdig ist es, dich zu preisen, die Gottesgebärerin, die immer Selige, gänzlich Fleckenlose und Mutter unseres Gottes, die Ehrwürdigere, als die Cherubim, die unvergleichlich Herrlichere, als die Seraphim, die den Logos Gott unversehrt geboren, dich die wahrhafte Gottesgebärerin preisen wir. (Oder es wird das für den Tag Bestimmte gesungen.) Der Diacon beräuchert ringsum den h. Tisch und die Diptychen und gedenkt der Verstorbenen und Lebenden, welcher er will.

Der Priester betet geneigt und in der Stille: Des h. Johannes, des Propheten, Vorläufers und Täufers, der heiligen und allgepriesenen Apostel, des heiligen N., dessen Gedächtniss wir begehen, und aller Heiligen; durch deren Fürbitte schaue auf uns o Gott, und gedenke Aller in der Hoffnung der Auferstehung zum ewigen Leben Entschlafenen. (Hier gedenkt der Priester aller Le-

Digitized by Google

benden und Verstorbenen, welcher er will.) Für die Lebenden spricht er: Für Heil, Schutz und Sündenvergebung des Dieners Gottes N. Für die Verstorbenen spricht er: Für Ruhe und Entlassung der Seele deines Dieners N., Entlassung aus dem Reinigungsorte und Versetzung an den Ort des Lichtes, wo fern ist Trauer und Seufzen; gib ihr, unser Gott, Ruhe dort, wo sie das Licht deines Angesichtes schaut. Noch bitten wir dich, gedenke, Herr, des ganzen rechtgläubigen Episcopates, derer, die in rechter Weise das Wort deiner Wahrheit verwalten, des ganzen Presbyterates, des Diaconates in Christus und der ganzen hierarchischen Ordnung. Noch bringen wir dir dar dieses logische Opfer (*λατρείαν*) für den Erdkreis, für die heilige, katholische und apostolische Kirche, für die in Keuschheit und in verehrungswürdigem Stande (*πολιτεία*) Betenden, für unsere gläubigsten, Christus liebenden Könige, den ganzen Palast und ihr Heer. Gib ihnen, Herr, eine friedliche Regierung, damit auch wir in ihrer Ruhe ein ungestörtes und ruhiges Leben in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit führen mögen.

Der Diacon wendet sich gegen die Thüre des h. Bema, die Stola mit den drei Fingerspitzen haltend, und spricht: Und eines Jeden und einer Jeden. Der Chor singt: Und eines Jeden und einer Jeden. Der Priester sagt laut: Vor Allen gedenke, Herr, unseres hochwürdigsten [1]) Metropoliten N., den du deinen h. Kirchen in Frieden, wohlhehalten, geehrt, gesund, viele Jahre, das Wort deiner Wahrheit recht verkündigend erhalten wollest. Der Diacon sagt, an der Thüre stehend: Des hochwürdigsten Metropoliten N. oder Bischofes (wer er immer ist) und für den diese h. Gaben Opfernden, [2]) frömmsten und Priester N., für das Heil unseres frömmsten, von Gott beschützten Königes und eines Jeden und einer Jeden. Chor: Und eines Jeden und einer Jeden.

Der Priester betet still: Gedenke, Herr, der Stadt, in der wir wohnen, und jeder Stadt und Gegend und der in ihnen wohnenden Gläubigen. Gedenke, Herr, der Schiffenden, Reisenden, Kranken, Bedrängten, Gefangenen und ihres Heiles. Gedenke, Herr, derer, die Früchte bringen und gut arbeiten in deinen h. Kirchen und der Armen nicht vergessen, auf uns Alle giesse deine Erbar-

---

[1]) Metropolitam *πανιερωτάτον*, epitheto adjuncto, vocant Graeci; episcopos, quos parvo in numero habent *θεοφιλεῖς*; Patriarcham *παναγιώτατον*; orthodoxi summum pontificem *μακαριώτατον*, nobiscum venerantur, quemlibet sacerdotum *διδάσκαλον*; monachorum *ἅγιον*, salutant. Goar p. 124. n. 150.

[2]) Publice commendat diaconus, ut pro eo qui hostias et oblatas in ecclesiam intulit, pro sacerdote celebrante, et pro regibus preces fiant. Pro dona offerente, quia pro se et omnibus illa intulit, pro sacerdote, quia omnium quoque nomine sacra peragit, pro regibus, quia omnium saluti corporeae, sicut pontifex supra memoratus, spirituali invigilat. l. c. n. 151.

Digitized by Google

mungen aus. (Laut) Und verleihe uns, mit Einem Munde und Einem Herzen zu loben und zu preisen deinen allherrlichen und hochpreislichen Namen, den des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Chor: Amen.

(e. Segen und wiederholtes Friedensgebet). Der Priester wendet sich zur Thüre und spricht segnend: Die Erbarmungen des grossen Gottes und unseres Erlösers Jesu Christi seien mit euch Allen. Chor: Und mit deinem Geiste. Der Diacon wartet die rechte Zeit ab und spricht dann, an dem gewohnten Orte stehend: Aller Heiligen Gedächtniss feiernd, lasset uns wieder und wieder den Herrn bitten. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Für die dargebrachten und geheiligten kostbaren Gaben lasset uns den Herrn bitten. Chor: Herr etc.

Diacon: Damit unser liebevoller Gott, der sie zu seinem heiligen, himmlischen, intellektuellen Altar zum Wohlgeruche geistiger Süssigkeit aufgenommen hat, uns die göttliche Gnade und das Geschenk des allheiligen Geistes entgegenbringe, lasset etc. Chor: Herr etc.

Diacon: Um Befreiung von jeder Bedrängniss, Zorn, Gefahr und Noth, lasset etc. Chor: Herr etc.

Der Priester betet still: Dir, liebevoller Herr, empfehlen wir unser ganzes Leben und Hoffen, rufen dich an, bitten und flehen, würdige uns, mit reinem Gewissen Theil zu nehmen an deinen himmlischen und furchtbaren Mysterien dieses heiligen und geistigen Tisches zur Vergebung der Sünden und Nachlassung der Vergehungen, zur Gemeinschaft des h. Geistes, zur Erbschaft des Reiches der Himmel, und nicht zum Gerichte, oder zur Verdammung. (cf. S. 406.)

Diacon: Nehme an, rette, erbarme und bewahre uns Gott in deiner Gnade. Chor: Herr etc.

Diacon: Jeden Tag lasset uns vom Herrn als einen vollkommenen, heiligen, friedlichen, sündelosen erbitten. Chor: Verleihe es, Herr.

Diacon: Den Engel des Friedens,[1]) den treuen Führer, den Beschützer unserer Seelen und Leiber lasset uns vom Herrn erbitten. Chor: Verleihe etc.

Diacon: Verzeihung und Nachlassung unserer Sünden und Vergehen, lasset uns etc. Chor: Verleihe etc.

Diacon: Das unseren Seelen Gute und Zuträgliche und der Welt den Frieden, lasset etc. Chor: Verleihe etc.

---

[1]) Goar glaubt, die Liturgie wie Chrysostomus (in der 3. Homilie ad Coloss.) verstehen unter diesem Engel den der Kirche vorgesetzten himmlischen Geist. Goar p. 125. n. 155.

Digitized by Google

Den Rest unserer Lebenszeit in Frieden und Busse zu vollenden, lasset etc. Chor: Verleihe etc.

Diacon: Die Einigkeit des Glaubens und die Gemeinschaft des h. Geistes erbittend, lasset uns und einander und unser ganzes Leben Christus dem Gott übergeben. Chor: Dir Herr.

22. Gebet des Herrn.

Der Priester laut: Mache uns würdig, Herr, dass wir mit Vertrauen und ohne Sünde es wagen, dich, den himmlischen Gott, als Vater anzurufen und zu sagen: Chor: Vater unser, der du bist im Himmel etc. Der Priester laut: Denn dein ist das Reich und die Macht und die Herrlichkeit, des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes, jetzt etc. Chor: Amen. (cf. S. 406.)

23. Inclinationsgebet.

Priester: Friede mit Allen.[1]) Chor: Und mit deinem Geiste.

Diacon: Neiget euere Häupter dem Herrn. Chor: Dir, Herr. Indem der Diacon nun das Haupt ein wenig neigt, und auf den anbetenden Priester schaut, betet er auch selbst an. Der Priester betet geneigt in der Stille: Wir danken dir, unsichtbarer König, der du durch deine unermessliche Kraft Alles erschaffen und nach der Menge deiner Erbarmungen aus Nichts zum Sein geführt hast, du, Herr, sieh vom Himmel herab auf die, welche ihr Haupt vor dir geneigt haben, denn nicht dem Fleische und Blute, sondern dir, dem furchtbaren Gott, haben sie es geneigt. Du also, Herr, wende die daliegenden (Gaben) uns allen, nach dem Bedürfnisse eines Jeden, zum Guten zu. Mit den Schiffenden schiffe, die Reisenden begleite auf dem Wege, die Kranken heile, du Arzt der Seele und des Leibes. (Laut) Durch die Gnade und Barmherzigkeit und Menschenfreundlichkeit deines eingeborenen Sohnes, mit dem du gelobt seiest, und mit deinem allheiligen und guten und belebenden Geiste jetzt und allezeit etc. Chor: Amen. (cf. S. 406.)

Der Priester betet still: Merke auf uns,[2]) Herr Jesus Christus unser Gott, von deinem heiligen Wohnsitze und von dem Throne der Glorie deines Reiches und komme uns zu heiligen, der du mit dem Vater in der Höhe sitzest und hier uns unsichtbar gegenwärtig bist und würdige dich, durch deine starke Hand

---

[1]) De quo salutandi ritu Chrysostomus hom. 3 in epist. ad Coloss.: „In ecclesia pacem, in supplicationibus (non in praefationibus ut voluit Hugo Menardus in suis ad Gregorium notis). Et semel et bis et ter et saepius eam dat ecclesiae praefectus: Pax vobis, dicens. Quare? Quia ipsa mater bonorum omnium est.“ Goar p. 125. n. 156.

[2]) Haec oratio non Chrysostomi, sed Basilii est, ut ex ejus liturgia et testimonio Amphilochii in eam relato constat. Goar l. c. n. 157.

Digitized by Google

uns deinen unbefleckten Leib und dein kostbares Blut und durch uns dem ganzen Volke mitzutheilen. (cf. S. 407.)

24. Erhebung und Anbetung der Hostie.

Hierauf beten Priester und Diacon an dem Orte, an dem sie sich befinden, an und sprechen dreimal: Herr, sei mir Sünder gnädig. In gleicher Weise betet auch das gesammte Volk mit Andacht an. Wenn aber der Diacon den Priester die Hände ausstrecken und das h. Brod berühren sieht, um die h. Erhebung zu machen, ruft er: Lasset uns Acht haben. Der Priester: Das Heilige den Heiligen. Chor: Einer ist heilig, Einer Herr, Jesus Christus zur Ehre Gott des Vaters. Amen. (cf. S. 407.)

25. Brechung der Hostie.

Der Chor singt hierauf die Communion des Tages oder des Heiligen (dessen Fest gefeiert wird). Der Diacon gürtet sich mit der Stola kreuzweis und spricht zur Rechten des Priesters, der das Brod hält: Theile, Herr, das heilige Brod. Der Priester theilt es mit Sorgfalt und Andacht in vier Theile und spricht: Gebrochen und getheilt wird das Lamm Gottes, der Sohn des Vaters, der gebrochen aber nicht zertheilt, der immer genossen, aber nicht verzehrt wird, sondern alle Theilnehmenden heiliget.

26. Vermischung des Leibes und Blutes Christi.

Alsdann nimmt er einen Theil des h. Brodes und hält ihn in der Hand. Der Diacon zeigt mit der Stola auf den h. Kelch und spricht: Fülle, Herr, den h. Kelch. Der Priester spricht: Die Fülle des Glaubens [1]) des h. Geistes. Er macht das Kreuzeszeichen und legt (den Theil des h. Brodes) in den h. Kelch. Der Diacon: Amen. Hierauf nimmt er warmes [2]) Wasser und spricht zu dem Priester: Segne, Herr, dieses h. warme Wasser. Der Priester segnet es und spricht: Gepriesen sei die Gluth deiner Heiligen, immerdar etc. Der Diacon giesst dasselbe in Kreuzesform in den Kelch mit den Worten: Gluth des Glaubens, voll des h. Geistes. Amen. Dieses thut er dreimal.

---

[1]) Ut Christum spiritus s. virtute conceptum et eodem spiritu cooperante morti traditum et sub his mysteriis comprehensum, mundum vivificasse et spiritu s. ecclesiam suam donasse, quilibet fidelis certissimo teneat assensu, dicit hic sacerdos *πλήρωμα πίστεως*. Goar p. 127. n. 165.

[2]) Die Griechen geben verschiedene Ursachen für den Gebrauch des warmen Wassers an. Eine lautet, es soll dadurch an das (warm) aus der Seite Christi geflossene Blut und Wasser erinnert werden. Weitere Motive bei Goar p. 127. n. 167.

Digitized by Google

27. Communion.

Nachdem er das warme Wasser weggestellt hat, begibt er sich ein wenig auf die Seite, der Priester aber spricht: Diacon komme herbei. [1]) Der Diacon tritt heran, erweckt andächtig Reue und bittet um Verzeihung. Der Priester aber nimmt das h. Brod und gibt es dem Diacon, das derselbe nimmt, indem er die es ihm darreichende Hand küsst und spricht: Reiche mir den kostbaren und heiligen Leib des Herrn und Gottes, unseres Erlösers Jesu Christi zur Nachlassung der Sünden und zum ewigen Leben. Sofort tritt er rückwärts vom h. Tisch und betet mit geneigtem Haupte, wie der Priester. In gleicher Weise empfängt der Priester das h. Brod und betet, mit geneigtem Haupte vor dem Tische stehend, also: Ich glaube, Herr, und bekenne, dass du bist Christus der Sohn des lebendigen Gottes, der in die Welt gekommen ist, die Sünder zu retten, deren erster ich bin etc. Nimm mich an, der ich heute an deinem mystischen Mahle Theil nehme, denn ich offenbare deinen Feinden das Mysterium nicht [2]) und gebe dir nicht, wie Judas, den Kuss, sondern, wie der Räuber, bekenne ich, gedenke meiner, Herr, in deinem Reiche. — Herr, ich bin nicht würdig, dass du unter das schmutzige Dach meiner Seele eingehest, sondern wie du es auf dich genommen hast, in einer Höhle und in der Krippe von Thieren zu liegen oder in dem Hause Simons des Aussätzigen und wie du die zu dir tretende mir ähnliche Sünderin aufgenommen hast, so würdige dich auch, in die Krippe meiner unverständigen Seele und in die Höhle meines todten und aussätzigen Leibes einzugehen. Und wie du den unreinen Mund der Sünderin, die deine unbefleckten Füsse küsste, nicht verabscheut hast: so, mein Herr und Gott, verabscheue mich Sünder nicht, sondern würdige mich in deiner Güte und Liebe, deines allheiligen Leibes und Blutes theilhaftig zu werden. Mein Gott, vergib, verzeihe, lasse mir meine Vergehungen nach, welche ich gegen dich, sei es wissentlich oder unwissentlich, in Worten, oder Werken begangen habe. [3]) Alles vergib mir in deiner Güte und Liebe durch die Fürbitte deiner ganz unbefleckten, immer

---

[1]) Invitat, et si vis, jubet sacerdos diaconum, ut communionem percipiat, episcopo enim, sacerdote et diacono, si non communicaverint, canon apostolicus octavus causam dicere praecipit . . . Ex manu etiam summi pontificis, archidiaconum olim corpus Christi recepisse, testatur vetus ordo romanus. Goar p. 128. n. 168.

[2]) Dieser Satz zeugt noch für die Arcandisciplin und darum auch für seine Abfassung vor dem fünften Jahrhundert.

[3]) Die Liturgie, welche Montfaucon in seine Ausgabe der Werke des Chrysostomus aufgenommen hat, gibt diese Stelle also: *συγχώρησόν μοι τῷ ἁμαρτωλῷ τὰ παραπτώματά μου, ὅσα σοι ἥμαρτον, τὰ ἑκούσια τε καὶ ἀκούσιά, εἴτε ἐν γνώσει εἴτε ἐν ἀγνοίᾳ* etc.

Digitized by Google

jungfräulichen Mutter, bewahre mich vor der Verdammung, damit ich deinen kostbaren und unbefleckten Leib zum Heile der Seele und des Leibes empfange. Denn dein ist das Reich und die Macht und der Ruhm, des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes jetzt und allzeit etc.

Auf diese Weise empfangen sie das h. Brod und ebenso den h Kelch. Zuerst geniesst der Priester in drei Zügen, aber in Einer Vereinigung. Bei dem ersten spricht er: Im Namen des Vaters, bei dem zweiten: Und des Sohnes, bei dem dritten aber: Und des h. Geistes. Nach dem Genusse (*μετάλῃψιν*) [1]) reiniget er mit der Hülle den h. Kelch, wie auch seine Lippen ehrfurchtsvoll und andächtig und spricht: Das hat meine Lippen berührt und wird wegnehmen meine Vergehen und meine Sünden reinigen immerdar, jetzt etc.

Den Kelch haltend, ruft er den Diacon mit den Worten: Diacon, tritt herbei. Der Diacon kommt, betet einmal an und spricht: Siehe, ich komme zu dem unsterblichen Könige. Und: Ich glaube, Herr, und bekenne (ganz zu sprechen). Der Priester betet: Der Diener Gottes, der Diacon N., empfängt den kostbaren und heiligen Leib und das Blut des Herrn, unseres Erlösers Jesu Christi, zur Nachlassung der Sünden und zum ewigen Leben. Nachdem der Diacon communicirt hat, spricht der Priester, wie bei seiner eigenen Communion: Das hat meine Lippen berührt und wird wegnehmen meine Vergehen und meine Sünden reinigen.

Alsdann hebt der Diacon den h. Discus über den h. Kelch und wischt ihn mit dem h. Schwamme sehr sorgfältig ab, bedeckt mit Vorsicht und Andacht den h. Kelch mit der Hülle und legt ebenso den Asteriscus und die Vela auf den h. Discus.

28. Communion des Volkes.

Die Thüren des h. Bema werden geöffnet. [2]) Der Diacon verneigt sich einmal, nimmt den h. Kelch andächtig, geht zu der Thüre, hält den Kelch in die Höhe und zeigt ihn dem Volke mit den Worten: Mit Gottesfurcht, Glauben und Liebe tretet hinzu. Chor: Amen, Amen, Amen. Gelobt, der kommt im Namen des Herrn.

Der Priester segnet das Volk, laut sprechend: Gott rette

---

[1]) Distinctionem ponunt Graeci inter *μετάδοσιν* et *μετάληψιν*, haec enim sanguinis, illa dominici corporis est communio (vulgato licet loquendi more utriusque sumptionem vocent *μετάληψιν*, sive *μεταλάμβασιν*). Goar p. 129. n. 172.

[2]) Non januas aperiri, sed vela altaris deduci scripsit Chrysost. hom. 3. in epist. ad Ephes.: „Quando videris trahi quae in ostiis sunt, cortynas, tunc existima coelum superne deduci.“ Goar p. 129. n. 178.

Digitized by Google

sein Volk und segne sein Erbe. Chor: Herr, viele Jahre. Der Diacon und Priester wenden sich zu dem h. Tische und der Priester beräuchert dreimal, bei sich sprechend: Erhöhet seiest du, Gott, über die Himmel [1]) und dein Ruhm auf der ganzen Erde. Hierauf nimmt er den h. Discus und legt ihn dem Diacon auf das Haupt. Der Diacon empfängt ihn mit Andacht, geht auswärts schauend gegen die Thüre zu und, ohne etwas zu sprechen, zum Credenztisch und legt ihn dort nieder. Der Priester nimmt sich verneigend den Kelch und spricht gegen die Thüre gewendet und das Volk anschauend: Immerdar, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Chor: Amen.

29. Postcommunion.

Sogleich betet er still: Wir danken [2]) dir, liebevoller Gott, Wohlthäter unserer Seelen, weil du uns auch an dem heutigen Tage deiner himmlischen und unsterblichen Mysterien gewürdiget hast. Führe uns auf den rechten Weg, befestige uns Alle in deiner Furcht, beschirme unser Leben, sichere unsere Schritte durch die Bitten und Fürsprache der glorreichen Gottesgebärerin der allzeit jungfräulichen Maria und aller deiner Heiligen.

Der Diacon spricht, auf seinem gewöhnlichen Platze stehend: Die wir in rechter Weise an den göttlichen, heiligen, unbefleckten, unsterblichen, himmlischen, belebenden Mysterien Theil genommen haben, lasset uns dem Herrn würdig danken. Chor: Herr, erbarme dich.

Diacon: Nehme an, rette, erbarme dich und bewahre uns Gott durch deine Gnade. Chor: Herr etc.

Diacon: Lasset uns jeden Tag als einen vollkommenen, heiligen, friedlichen, sündelosen erbitten und uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus, unserem Gott, übergeben. Chor: Dir, Herr.

Der Priester laut: Denn du bist unsere Heiligung und zu dir senden wir Ruhm hinauf, zu dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste jetzt und allezeit etc. Chor: Amen.

---

[1]) Die mystischen Interpreten der h. Messe, die in ihr das ganze Leben Christi abgebildet sehen, beziehen die obigen Worte auf die Himmelfahrt. Supererat e vita Christi aliquo missae ritu significanda ejus per ascensionem gloria et nominis ejus per apostolorum praedicationem disseminata per orbem notitia. His illam verbis manifestat sacerdos. Goar p. 131. n. 182. Wahrscheinlich fanden diese Worte jedoch erst Aufnahme in die Liturgie, nachdem die angegebene Erklärung der Messe sich eingebürgert hatte.

[2]) Das ist die von den Kirchenvätern häufig erwähnte Danksagung nach der Communion.

Digitized by Google

30. Entlassung und Segen.

Diacon: Lasset uns im Frieden gehen. Chor: Im Namen des Herrn. Diacon: Lasset uns den Herrn bitten. Chor: Herr, erbarme dich, Herr, segne. Er verrichtet hinter dem Ambo und ausserhalb des Bema laut dieses Gebet:

Der du segnest, die dich preisen, und heiligest, die auf dich vertrauen, rette dein Volk und segne dein Erbe, behüte die Fülle deiner Kirche, heilige, die die Zierde deines Hauses lieben. Verherrliche sie durch deine göttliche Kraft und verlasse nicht die auf dich Hoffenden. Gib Frieden der Welt, deinen Kirchen, den Priestern, unseren Königen, dem Herrn und dem ganzen Volke. Denn jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk ist von oben, herabkommend von dir, dem Vater der Lichter. Zu dir senden wir Ehre, Dank und Anbetung, zu dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste jetzt und allezeit etc. Chor: Amen. (cf. S. 408.)

Der Chor singt dreimal: Der Name des Herrn sei gelobt von nun an bis in Ewigkeit. Darauf Psalm 22. Ich will loben den Herrn zu jeder Zeit, immer sei sein Lob in meinem Munde.

Stilles Gebet bei dem Zusammenlegen des Heiligen: Christus, unser Gott, die Fülle des Gesetzes und der Propheten, der du den ganzen väterlichen Heilsplan erfüllt hast, erfülle unsere Herzen mit Freude und Heiterkeit, immerdar, jetzt etc.

Nach dem Gebete tritt der Priester heraus und theilt an dem gewohnten Orte das gesegnete Brod (ἀντίδωρον[1]) aus. Hierauf spricht er die Entlassung: Ehre sei dir Christus, unser Gott, Ehre dir. Chor: Ehre dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste etc.

Wenn es Sonntag ist, spricht der Priester: Der von den Todten auferstandene Christus, unser wahrer Gott. Wenn es aber nicht der Auferstehungstag ist, sagt er: Christus, unser Gott, durch die Fürbitten seiner gänzlich unbefleckten Mutter, durch die Kraft des kostbaren und belebenden Kreuzes, der heiligen, glorreichen und hochgepriesenen Apostel, der Heiligen des Tages, der heiligen und gerechten Gotteseltern Joachim und Anna und aller Heiligen, erbarme dich und rette uns als gütiger und liebevoller Gott. Das Volk segnend tritt er hinein.

31. Schluss und letzter Segen.

Nach der Entlassung geht der Priester, wenn kein Diacon da ist, zu dem Credenztisch und geniesst die Ueberbleibsel im

[1]) *Δῶρον* sive *ἅγια δῶρα* sacram communionem significare, demonstravimus, *ἀντίδωρον* autem eulogicum sive benedictum panem, donorum seu communionis vicarium accipere, qui ad sacra ipsa mysteria recipienda sunt, imparati, in omnium notitia est. Goar p. 132. n. 190.

Digitized by Google

h. Kelche andächtig und ehrerbietig. Dreimal wäscht er den h. Kelch aus und achtet darauf, dass nicht eine sog. margarita (Perle) zurückbleibe. Alsdann sagt er: Nun, Herr, entlässt du deinen Diener nach deinem Worte im Frieden. Denn meine Augen haben dein Heil gesehen, das du vor dem Angesichte aller Völker bereitet hast, ein Licht zur Erleuchtung der Heiden und zum Ruhme deines Volkes Israel.

Wie es gebräuchlich ist, ordnet er das Heilige, den Kelch und Discus mit den Umhüllungen Wenn ein Diacon da ist, thut es dieser, der Priester begibt sich aber in die Rüstkammer (*σκευοφυλακίῳ*) und zieht sich selbst aus, dreimal sprechend: Heiliger Gott etc., Allheilige Dreieinigkeit etc., Vater unser etc. Dann spricht er das Entlassungsgebet des Chrysostomus: Die Gnade deines Mundes, die, wie eine Fackel, leuchtende, hat den Erdkreis überstrahlt, die Schätze der Freigebigkeit der Welt hinterlegt und uns die Höhe der Erniedrigung gezeigt. Der du uns aber durch dein Wort belehrest, Vater Johannes Chrysostomus, bitte Christus Gott, dass unsere Seelen gerettet werden.

Hierauf spricht er das kleine Canticum (*κοντάκιον*).[1]) Vom Himmel hast du die göttliche Gnade empfangen und durch deine Lippen lehrst du Alle, in der Dreifaltigkeit den Einen Gott anbeten, seligster, heiliger Johannes Chrysostomus, geziemend preisen wir dich, denn des Göttlichen kundig bist, du Lehrer. (Oder er spricht das (Kontakion) des Tages oder der „Auferstehung“.[2]) wenn es Sonntag ist, und die Entlassung. wie gewöhnlich still. Darauf geht er durch die Thüren des h. Bema, bekleidet mit seinem (gewöhnlichen) Priestergewande und sich verneigend spricht er: Gott sei mir, Sünder, gnädig.

Zum Volke gewendet, segnet er es laut mit den Worten: Gott, der Herr, bewahre euch Alle durch seine Gnade und Liebe immerdar, jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen.

---

[1]) Ob similitudinem *κονταχίου* et cantici censuit quidam melius latine quam graece eruditus vocem graecam *κοντάκιον*, canticum significare, cum potius a dictione *κοντός* idiomate vulgari rem brevem significante profluat. Audet Ligaridius *ἀπὸ τοῦ κοντοῦ*, hasta, sive jaculo deducere *κοντάκιον*, quasi forte *κοντάριον*, oratio jaculatoria; breviorem quippe modulum, ad normam antiphonarum nostrarum compositum tum hic, tum ubique ferme declarant. Goar p. 133. n. 191.

[2]) *Τὸ ἀναστάσιμον.* Troparia quaedam sunt, quae resurrectionem praedicant, et *ἀναστάσιμα* dicuntur, alii *σταυροαναστάσιμα*, quae crucem et resurrectionem simul decantant, iterum *τριαδικὰ*, *θεοτόκια*, *μαρτυρικά* sunt, in honorem trinitatis, deiparae virginis, vel martyrum edita; *ἀνατολικά* alia mane nimirum lecta, *φωταγωγικά*, lucem animae et oculorum advocantia, et tandem *νεκρόσιμα* requiem defunctis precantur. Goar p. 133. n. 192.

Digitized by Google

Das Volk insgesammt, das Haupt neigend, spricht: Den, der uns segnet und heiliget, bewahre, Herr, viele Jahre. Und sie gehen im Frieden mit dem h. Gott.

III. Artikel.

I. Damasus als Reformator der Liturgie.

§. 102.

Allgemeine Bemerkungen über Damasus als Reformator.

Die abendländische Liturgie unterscheidet sich im fünften Jahrhunderte von der orientalischen durch die Feier der Feste und heiligen Zeiten in den Messgebeten, in welcher sich ihre Reform hauptsächlich äusserte. Zum Beweise dienen die römischen, mailändischen, gallicanischen und spanischen Sacramentarien. Von den afrikanischen ist der Zerstörungswuth der Vandalen keines entgangen. Dessgleichen vernichteten die Protestanten Englands die Urkunden und Denkmäler der alten englischen Liturgie. Von den Ueberbleibseln der irischen Messe soll an einem anderen Orte die Rede sein. Die Alemanen bedienten sich des römisch-gelasianischen Sacramentars. Weil aber, was hier vorausgesetzt wird, die Mailänder, Iren, Franken, Spanier ihre Messe nach dem römischen Missale reformirten, ging der Impuls der Reform von Rom aus.

Vor dem Ende des vierten Jahrhunderts ist jedoch von einer durch das Kirchenjahr beeinflussten Messe weder im Morgen- noch im Abendlande das Geringste zu entdecken, denn das älteste liturgische Document, welches diesen Einfluss constatirt, ist das leonianische Sacramentar. Weil ferner die ältesten Messen dieses Buches unter dem Pontificate des Papstes Damasus verfasst wurden, weisen die ersten Spuren auf diesen Papst als den Begründer der römischen und abendländischen Messreform hin. Diese Spuren zu verfolgen und zu prüfen, ist eine Sache von grosser Wichtigkeit, denn sie führen zu der Quelle des abendländischen Messritus in seiner heutigen Gestalt.

2. Papst Damasus lebte a) in der Zeit, welche den oben (§. 90—92) angegebenen Ursachen zufolge eine Reform der Messe forderte. Mit Basilius brieflich verkehrend, setzte er in Rom das ins Werk, was Basilius im Oriente unternahm. Das Bedürfniss einer Reform war nämlich in Rom und im Abendlande nicht weniger dringend, als im Orient. Auch hinsichtlich der persön-

Digitized by Google

lichen Würde und Tüchtigkeit hatte Damasus mit Basilius Aehnlichkeit. Beide werden als Heilige verehrt, was nicht nur einen hohen Grad von Frömmigkeit und Sittenreinheit, sondern besonders einem Papste gegenüber, auch ein thatkräftiges und erfolgreiches Eingreifen in die Zeitlage, wie eine weise Umsicht in der Leitung der Kirche voraussetzt.

Man hat zwar, gestützt auf die Schmähschrift der Ursiner Faustinus und Marcellinus, (cf. Migne tom. XIII p. 81 f.) den Charakter des Damasus angegriffen und ihn der Härte und Heftigkeit beschuldiget, allein nach den „Orationes et preces diurnae" des leonianischen Sacramentars, die unter seinem Pontificate geschrieben wurden, erscheint er in einem anderen Lichte. Er ermahnt in denselben, „alle Menschen als unsere Mitgenossen (consortes nostri generis) zu lieben, wie uns selbst, und ihnen zu wünschen, was wir uns selbst wünschen (Al. s. p. 351). Um die ihnen zugefügten äusseren Unbilden zu ertragen, sollen sie um Ruhe des Herzens und inneren Frieden bitten. Denn wie wir von Niemand mehr als von uns selbst beschädigt werden (laedimur), so werde alles Schädliche (noxia cuncta) unterliegen, wenn wir uns zuvor selbst überwinden (Al. n. 15. p. 362). Endlich sollen sie Gott bitten, damit jene (die Ursiner) sich von ihren Ungerechtigkeiten ab und einem bescheidenen, gesunden Leben (ad modesta sese sanaque) zuwenden (Nr. 5. p. 354). Wenn Gott aber diese Leiden nicht alsbald wegnehme, so diene dieses gleichfalls zum Heile (N. 19. p. 364)." Unbestreitbar geben diese Worte von einer heiligen Gesinnung Kunde.

Damasus hatte aber ferner als Bischof und Hirt nicht nur das Recht, sondern ebenso die Pflicht, seine Heerde vor den Schmeicheleien der Ursiner zu warnen und zu schützen, welche die Eintracht und Einheit zu stören (Nr. 45. p. 363) und Einzelne zu verführen suchten (Nr. 1. p. 350). Solchen Menschen gegenüber, heisst es in Nr. 5, dürfe man die nothwendige Vorsicht nicht aus den Augen lassen und die Liebe nicht mit einer schwachen und übel angebrachten Nachgiebigkeit verwechseln (Nr. 5. p. 354). Denn Gott ermahne so zur Milde, dass wir zugleich die Unruhestifter zurechtweisen und ihnen die Macht, ferner zu schaden, entziehen (Nr. 1. p. 350). Als es jedoch in der sicininischen Kirche selbst zum Blutvergiessen kam [1]) und Ursinus, aus der Verbannung zurückgekehrt, abermals Unruhen veranlasste, riss er diesen Aufrührern die Maske vom Gesichte. Eingedenk „der himmlischen Disciplin" und der Worte Christi: „Ex fructibus eorum cognoscetis eos", ruft er aus: De his sunt,

[1]) Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 63.

Digitized by Google

enim inflati sensu carnis suae etc.[1]) Es ist wahr, die Worte dieser Präfation sind oft streng, aber dem Charakter eines Heiligen widersprechen sie nicht. Christus selbst hat die Pharisäer nicht milder behandelt (Luc. 11. 39 f.). Dasselbe gilt von den Aposteln Paulus (act. 13. 10) und Johannes (II epist. V. 7. 10. 11).

Von seiner wissenschaftlichen Bildung geben die von ihm verfassten Inschriften in den Cömeterien und Kirchen, welche meistens als förmliche Gedichte erscheinen, Zeugniss, wie sein Auftreten gegen die Irrthümer der Arianer, Macedonianer und Apollinaristen. Ein Mann aber, der seinen Einfluss ebenso in den damaligen dogmatischen Kämpfen geltend machte, als er Kirchen baute und schmückte, wird auch der in diese Zeit fallenden Entwicklung und Reform des Cultus seine Sorgfalt zugewendet haben. Wirklich berichtet Gregor I. in dem Briefe an den Bischof Johannes von Syracus, „nach der Ueberlieferung des Hieronymus soll zur Zeit des Papstes Damasus, seligen Andenkens, das Alleluja von der Kirche zu Jerusalem (in die römische) verpflanzt worden sein." Das ist allerdings eine an sich unbedeutende Sache und kein Zeugniss für die Reform der Messe. Wenn man jedoch erwägt, wie dunkel und dürftig die Nachrichten über die liturgische Thätigkeit der Päpste lauten, wenn es von Leo I. heisst: ‚Hic constituit, ut intra actionem sacrificii diceretur sanctum sacrificium et cetera,'[2]) von Gelasius: Fecit etiam sacramentorum praefationes et orationes (lib. pontif.), und über Gregors I. liturgische Arbeiten blos der Brief an Johannes von Syracus Nachricht ertheilt, so darf man die angegebenen Worte über Damasus nicht unterschätzen. Jedenfalls beschäftigte sich dieser Papst mit dem Gottesdienste.

Wichtiger ist die Bemerkung des Hieronymus, er habe den Papst ‚in chartis ecclesiasticis' unterstützt. Wenn auch die Bedeutung dieses Worte dunkel und die Aechtheit der epistola s. Hieronymi missa ad Constantium[3]) bestritten ist, so findet doch die Annahme allgemeinen Beifall, Hieronymus habe im Auftrage des Damasus aus den canonischen Schriften die für den Gottesdienst geeigneten Lesestücke (Pericopen) ausgewählt und in einen „comes" zusammengestellt. Diese Annahme enthält zugleich einen

---

[1]) Orat. et prec. diur. Ath. 20. p. 365. Die vollständige Präfation dieses Messformulares steht in unserer so eben genannten Schrift. S. 68.

[2]) Liber pontificalis. Unter „et cetera" verstehen wir die Worte: „immaculatam hostiam" der Oration: Supra quae propitio etc. des römischen Messcanons.

[3]) „Jedenfalls, sagt Ranke, stammt dieser Brief von dem ab, der das Lectionar verfasst hat; ein Pseudoisidor würde einen so anspruchslosen Brief nicht hervorgebracht haben. Da sich nun schon in Leo's Zeitalter deutliche Spuren vom Vorhandensein des Lectionars zeigen, so würden

Digitized by Google

Beweis für die Reform der römischen Messe durch Damasus, wie umgekehrt diese Reform die Abfassung eines Comes oder Lectionars durch diesen Papst fordert. Die Auswahl bestimmter, der gottesdienstlichen Feier der Feste und Zeiten entsprechender Leseabschnitte constatirt nämlich den Einfluss des Kirchenjahres auf die Epistel und das Evangelium der Messe. War dieses aber der Fall, so fordert die Logik der Thatsachen, dass er sich nicht nur auf die Lectionen, sondern auch auf die Orationen der Messe ausdehnte. Das Eine steht und fällt mit dem Anderen. Wie die lectio continua Zeugniss für die vom Kirchenjahre nicht beeinflusste Messe ablegt, so spricht die Pericopenordnung für eine den Festen und Zeiten entsprechende Umgestaltung der Messgebete. Nun weisen die Nachrichten über die Einführung der Pericopenordnung auf Papst Damasus hin, darum geht die Reform der römischen Messe von diesem Papste aus.

§. 103.

Damasus und das Convivium monachorum.

Die vorausgehende Erörterung bestätiget eine von Gerbert veröffentlichte Schrift mit dem Titel: Ex Msc. San-Gallensi saec. IX. Item incipit de convivio sive prandio atque coenis Monachorum, qualiter in monasteriis Romanae ecclesiae constitutis est consuetudo [1]) p. 183.

Der Verfasser derselben beschreibt Eingangs ausführlich den Ritus, wie das Tischgebet in den Klöstern zu verrichten ist. Sofort geht er auf den Ritus überhaupt ein, sofern er bemerkt, wenn Einigen das Wenige, welches er aus dem Vielen (de multis pauca) zusammengestellt habe, nicht gefalle, so mögen sie bedenken, dass sie dadurch der Uebung Roms und der h. Väter widerstreiten, welche diese Norm eingeführt haben (qui istam sanctam normam instituerunt).

Man wird fragen, welche Norm? Dem Vorausgehenden zufolge zunächst den Ritus des Tischgebetes. Da dieser aber nur ein kleiner Theil eines grossen Gebet-Complexes ist, bezeichnet

---

wir in dem Fall, dass der Brief ohne den Namen seines Verfassers auf uns gekommen wäre, kritisch veranlasst sein, zu vermuthen, dass ihn ein gelehrter Mann der lateinischen Kirche, der vor Leo d. Gr. lebte, geschrieben habe: Berechtigung genug, an dem Namen des Hieronymus, nachdem er uns thatsächlich überliefert worden ist, festzuhalten." Ranke, Perikopensystem. S. 263.

[1]) Gerbertus monumenta veteris liturgiae alemanicae. pars III. San. Blas. 1789.

Digitized by Google

die ista sancta norma diesen oder den Ritus des Gottesdienstes überhaupt. Damit stimmt der Schluss des Büchleins überein, welcher die der Norm Widerstrebenden warnt, dass sie sich nicht durch Beobachtung von Gewohnheiten, welche der römischen Kirche entgegen stehen, von der Einheit des katholischen Glaubens trennen und dadurch in die Reihen der Schismatiker und Gegner des römischen Stuhles treten (p. 185). Solche Folgen kann eine Verschiedenheit im Ritus des Tischgebetes nicht veranlassen, wohl aber ein Abweichen von dem römischen Ritus in allen seinen Bestandtheilen, besonders in der Messfeier. Die ganze Schrift macht auch den Eindruck, sie sei gegen Solche gerichtet, welche sich der Einführung des römischen Ritus in ihrem Lande widersetzen.

Im unmittelbaren Anschlusse an den Satz: sancti patres normam instituerunt, führt der Verfasser des Convivium monachorum jene Männer auf, welchen er den Namen patres beilegt und die beinahe Alle Päpste waren. Die Worte: normam instituere vertauscht er aber zur Bezeichnung ihrer Thätigkeit mit den Ausdrücken: ordinem ecclesiasticum, annalem cantum, annum circuli cantum ordinare, conscribere. Wenn nun der Verfasser des Conviviums die kirchliche Einheit durch das Abgehen von der festgesetzten Norm bedroht sieht, Pipin ob unanimitatem apostolicae sedis et sanctae dei ecclesiae concordiam dem fränkischen Clerus den Gebrauch des römischen cantus befiehlt und das capitulare Aquisgran. (a 802) den cursus nach dem usus romanus vorschreibt und unter demselben den ordo der Messe und des göttlichen Officiums versteht[1]): so kann man nach meiner Ansicht nicht zweifeln, dass die Worte normam, ordinem, cantum instituere, ordinare dasselbe bezeichnen, nämlich die Festsetzung und Regulirung des römischen Gottesdienstes durch die Päpste (patres) überhaupt und die der Messe insbesondere. Es will damit die Ordnung des Gesanges (Psalmodie) nicht ausgeschlossen werden, noch weniger darf man aber bei den genannten Worten von dem römischen Messritus absehen.

---

[1]) Capit. eccles. 789 §. 79. (Pertz. mon. hist. Germ. 3. 66). Omni clero, ut cantum romanum pleniter discant et ordinabiliter per nocturnale vel gradale officium peragatur, secundum quod genitor noster Pipinus rex decertavit, ut fieret, quando Gallicanum tulit ob unanimitatem apostolicae sedis et sanctae dei ecclesiae concordiam. — Capitul. Aquisgran. von 802. §. 3. (ibid. 106 u. 107). qualiter presbyteri cursum suum sive diurnum sive nocturnum adimplere secundum usum romanum praevaleant. — Missam secundum ordinem romanum quomodo nostis vel intellegitis? Officium divinum secundum ritum Romanorum in statutis solemnitatibus ad decantandum quomodo scitis? In der Diöcese Salzburg wurde der usus romanus empfohlen. Capit. Salisburg von 799 §. 12 (ibid. p. 80). Bei Mone lateinische und griechische Messen. S. 51.

Digitized by Google

2. Papst Damasus war laut dem Convivium der Erste, welcher den kirchlichen Ordo einführte. Ordo bezeichnet aber dem Angegebenen gemäss den Ritus im Allgemeinen und hauptsächlich den Messritus. Abgesehen von dem Alleluja, dessen Gregor I. gedenkt, bediente er sich auch, wie das Convivium sagt, [1]) bei seinen liturgischen Arbeiten der Hilfe des Hieronymus. Die Hilfe dieses Kirchenlehrers betraf aber die Auswahl der gottesdienstlichen Lesungen, welche die Einführung des Kirchenjahres in die Messfeier wesentlich unterstützte (cf. S. 448). „Ordo" bezieht sich also wie „Norma", auf den kirchlichen Ritus überhaupt und vorzugsweise auf den der Messe. Dazu kommt ein zweites Moment. Zu Ende des vierten Jahrhunderts erhält der römische Messritus durch Beeinflussung des Kirchenjahres eine neue Gestalt, wie aus dem Leonianum klar zu erkennen ist. Wer hat diese Reform bewirkt? Da Damasus von 366—384 regierte und eine solche Aenderung ohne Zustimmung und Mitwirkung des römischen Bischofes nicht vor sich gehen konnte, wird jeder Unbefangene auf diesen Papst hindeuten. Zweifelnden legen wir die Worte des Conviviums vor Augen: Primus, beatus Damasus papa ordinem ecclesiasticum instituit et ordinavit. Dieser Papst hat einen neuen kirchlichen Ordo eingeführt oder er ist der Erste, der dieses gethan hat, das sind zwei Sätze, die dasselbe bezeugen, indem sie Damasus für den Reformator des neuen Messritus erklären.

---

[1]) Die Stelle lautet: Primus, beatus Damasus papa, adjuvante b. Hieronymo presbytero vel ordinem ecclesiasticum descriptum de Hierosolyma permissu sancti ipsius Damasi transmittentem instituit et ordinavit. Post hunc beatissimus Leo papa annalem cantum instituit, atque opuscula in canonica institutione luculentissima edidit, quam, si quis ea usque ad unum jota non receperit, vel veneraverit, anathema sit. Deinde beatus Gelasius papa similiter omnem annalem cantum seu et decretalia canonum honeste atque diligentissime, facto in sede beati Petri apostoli conventu sacerdotum plurimorum, conscripsit. Post hunc Simachus papa similiter et ipse annalem suum cantum edidit. Iterum post hunc Johanes papa similiter et ipse annum circuli cantum vel omni ordine conscripsit. Post hunc Bonifacius papa, qui inspirante sto Spu et regulam conscripsit et cantilena anni circuli ordinavit. Post hos quoque beatus Gregorius papa, qui afflatu sti Spus, magnam atque altissimam gratiam ei Dominus contulit, ut super librum beati Job moralia diptycha (tibica)... lucidaret. Super Ezechiel quoque propheta . . . declaravit. Quid super evangelia quadraginta homiliarum expositionem . . . quid inde aliquorum libris operante sco Spiritu digessit . . . patefactum est. Et cantum anni circuli nobile edidit. Post istas quoque Catalenus abba, ibi deserviens ad sepulchrum s. Petri, et ipse quidem annum circuli cantum diligentissime edidit. Post hunc quoque Maurianus abba ipsius s. Petri apostoli serviens, annalem suum cantum et ipse nobile ordinavit. Post hunc vero domnus vir bonus abba et omnem cantum anni circuli magnifice ordinavit. Convivium p. 184.

Digitized by Google

Uebrigens sind auch die Bemerkungen über die liturgische Thätigkeit der übrigen Päpste werthvoll. Von Leo I. sagt das Convivium, er habe zur Gründung des Cantus in umfassender Weise mitgewirkt. Das ist die Wirksamkeit, welche ihm auch das Leonianum zuerkennt, sofern es mit wenigen Ausnahmen blos von Damasus und Leo herrührende Messen enthält. Unsere Schrift gebraucht zwar das Wort „cantus", allein man denke nur an die Phrase: missam cantare (= celebrare) und an das oben über „Norma" und den Papst Damasus Bemerkte und es liegt zu Tage, dass ‚ordinem ecclesiasticum instituere' und ‚annalem cantum instituere' dasselbe bezeichnen. Das Wort „annalem" kommt in dem Bericht über Papst Johannes zudem als „annum circuli cantum" zum Vorschein und deutet dadurch auf den durch das Kirchenjahr beeinflussten Ritus hin.

Zu den von Leo I. edirten: Opuscula in canonica institutione kann man mehrere Briefe dieses Papstes (epist. I ad episcopos africanos; epist. II ad Rusticum narbonensem episcopum) rechnen. Doch passen die in dem Convivium folgenden Worte: quam, si quis etc, weniger auf sie. Hingegen nimmt Quesnel in seiner Ausgabe der Werke Leos die Consecrationsgebete bei der Weihe der Bischöfe und Presbyter mit der Bemerkung auf: Asserenda haec Leoni esse, stylus ipse clamat. Ueberdies habe auch Heinrich Valesius in seinen Noten zur Kirchengeschichte des Eusebius das zweite von diesen Gebeten Papst Leo zugeschrieben. [1]) Nach meinem Ermessen bestätiget das Convivium die Annahme von Quesnel, denn die Worte, diese opuscula haben „in canonica institutione" gedient, eignen sich völlig für sie.

Papst Gelasius schrieb dem Convivium zufolge den Ritus des ganzen Kirchenjahres (omnem annalem cantum conscripsit) zusammen. Das Wort „conscripsit" charakterisirt die Thätigkeit dieses Papstes trefflich, denn er hat den neuen Ritus nicht eingeführt, sondern die hauptsächlich von Damasus und Leo verfassten oder veranlassten Officien in ein Sacramentar zusammengetragen. Bei dieser Arbeit unterstützte ihn der Clerus durch Sammlung des Materials oder der Officien aus den verschiedenen römischen Kirchen. Vielleicht ist das Leonianum [2]) eine solche

[1]) Leonis opera. t. I. p. 185. Lugd.

[2]) Man wird entgegnen, das Leonianum ist im 7. Jahrhundert geschrieben. Es kann jedoch eine Abschrift von einer älteren Urkunde sein. Ferner; Wer wird eine im 7. Jahrh. werthlose Urkunde abschreiben? Antwort: Im 6. u 7. Jahrh. vollzog sich in den Ländern des späteren fränkischen Reiches eine Umgestaltung der Liturgie zu Gunsten des römischen Ritus, dass die Nachfrage nach römischen Sacramentarien erklärlich ist. Karl der Kahle erkundigte sich bei einem toletanischen Priester über die gallische Messe.

Digitized by Google

Sammlung, aus der Gelasius theilweise sein Sacramentar schöpfte. Jedenfalls hat der Verfasser des Conviviums aus einer guten Quelle geschöpft, denn seine Angaben entsprechen den Thatsachen.

Wenn das Convivium fortfährt, Papst Symachus habe gleichfalls (similiter) „annalem suum canticum" herausgegeben, so bestätiget der liber pontificalis dieses insofern, als er Symachus die Einführung der sonntäglichen Recitation des Hymnus: Gloria in excelsis Deo, beimisst. Dadurch erklärt sich sowohl das „Suum" denn blos diese Anordnung war sein Werk, als das „Annalem", weil der Hymnus jeden Sonntag des Jahres recitirt werden sollte.

Die folgenden Päpste Johannes (523—526) und Bonifacius II. (530—532)[1] kennt die Geschichte als Liturgiker nicht. Der Verfasser des Conviviums muss darum eine jetzt nicht mehr bekannte Schrift oder die mündliche Tradition benützt haben. Werthlos oder unglaublich wird dadurch seine Angabe nicht. Der Prolog zum gregorianischen Nachtrag berichtet, Gregor habe manches Nothwendige in sein Sacramentar nicht aufgenommen, weil es von Anderen (aliis, alsbald darauf, aliis patribus) herausgegeben worden sei. Weil er unter diesen Vätern hauptsächlich die Päpste versteht, so scheinen demnach vor Gregor mehrere Sacramentarien oder wenigstens Verbesserungen und Bearbeitungen des gelasianischen vorhanden gewesen zu sein. Dieses Sacramentar enthält nämlich Officien, welche nach Gelasius und vor Gregor in dasselbe kamen, wie die (Ueberschriften) der Vorfasten,[2] so dass sich für die Notizen des Conviviums Anknüpfungspunkte finden. Der Verfasser desselben lässt als ächter Rubricist auch Unbedeutendes nicht unberücksichtigt.

Als letzten Papst nennt das Convivium den vom h. Geiste inspirirten Gregor, den Verfasser eines Commentars zu Job, Ezechiel und anderen h. Schriften, der auch den „cantum anni circuli" herausgegeben habe. Die letzteren Worte eignen sich ebenso für das Sacramentar, als das Antiphonar, und ohne Zweifel begriff der Verfasser unter „cantus" beide Bücher. Die Ursache, warum er die übrigen Schriften Gregors voranstellt, liegt

---

[1]) Von diesem Papste gebraucht das Convivium die Worte: regulam conscripsit et cantilena ordinavit. Allein nach Ducange wird cantilena auch synonim mit cantus gebraucht. Wenn man diese Bezeichnung aber auch mit Gesang im engeren Sinn übersetzen will, so darf man doch darüber das „regulam conscripsit" nicht übersehen. Zudem gehören nach Gevaert die hauptsächlichsten Förderer der Kirchenmusik in die Zeit von 678—752, in welcher Päpste hellenischer Abstammung (Agathon, Leo II., Sergius, besonders Adeodat) auf dem Stuhle Petri sassen. (Gevaert. Der Ursprung des römischen Kirchengesanges. Deutsch von Dr. Hugo Reiman. Leipzig 1891. S. 34.)

[2]) Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 189.

Digitized by Google

nach meinem Ermessen darin, dass er durch sie die Autorität des cantus zu stützen suchte. Denn jene Schriften waren zu Anfang des siebenten Jahrhunderts im fränkischen Reiche bekannter, als das für den römischen Clerus bestimmte Sacramentar, wovon später.

3. Den genannten Päpsten reiht der Verfasser des Conviviums drei Aebte an, von welchen die beiden ersten am Grabe des h. Petrus in Rom bedienstet waren. Den Wohnort und Namen des dritten übergeht er hingegen, weil er wahrscheinlich der Abt des Klosters war, welchem der Verfasser selbst angehörte. Die Arbeit, der sich diese Aebte unterzogen, erstreckte sich meiner Ansicht gemäss auf das Gregorianum. [1]) Nach seiner Abfassung hatte es in Rom allein Geltung und im fränkischen Reiche verschaffte es sich im siebenten Jahrhundert allmählich Eingang. Da sich ferner in dem Gregorianum Messen finden, die offenbar nach dem Tode Gregors in das Sacramentar kamen, hat es nichts Auffallendes, wenn ein Mann, wie der Verfasser des Conviviums, welcher auf das Kleinste grosses Gewicht legt, die Aufnahme dieser Officien in das Sacramentar durch die genannten Aebte mit den Worten bezeichnet: annum circuli cantum diligentissime edidit.

Weil es von dem dritten Abte heisst: Omnem cantum anni circuli magnifice ordinavit, war seine Bearbeitung des Gregorianum eine umfassendere und hervorragendere. Nun besitzen wir eine solche blos in dem bekannten Nachtrage des Abtes Grimoldus zu demselben, ist darum Grimoldus der Abt des Klosters, unter welchem der Verfasser des Conviviums lebte?

Sicher hat dieser Abt und desshalb auch der Verfasser des Conviviums nicht in Rom gelebt, denn während er dieses von den beiden andern Aebten ausdrücklich bemerkt, bleibt es dem dritten gegenüber weg. Ferner bestätigt dieses das oben Angeführte, dem gemäss der Verfasser den seiner Lehre Widersprechenden auf Rom verweist. „Vadat sibi ipse Roma, aut si piget, misso suo fideli in loco suo transmittat. (p. 184.)“ Wo wohnte er aber? Im fränkischen Reiche. Denn er fährt fort, der Verächter seiner Vorschriften setze sich mit Hilarius, Martinus († 397 oder 400), Germanus (496—576) und auch (vel) Ambrosius in Widerspruch, Männern, die durchweg in voller Gemeinschaft mit Rom, dem nicänischen und den drei andern grossen Concilien (principalibus conciliis) standen, die häufig nach Rom wanderten, [2]) mit den

---

[1]) Die Frage ist, verfuhr der Verfasser des Conviviums, wie bei der Anführung der Päpste, durchweg chronologisch oder stellt er die Aebte, wegen ihrer Würde, nach den Päpsten zusammen, obwohl sie theilweise vor Gregor lebten? Ich gebe der ersten Annahme den Vorzug.

[2]) Martinus reiste dem aus der Verbannung zurückkehrenden Hilarius nach Rom entgegen.

Digitized by Google

christlichen Kaisern (christianis imperatoribus) verkehrten und die vom römischen Stuhle Abweichenden (deviabant) auf den rechten Weg brachten, wie bei uns offenkundig ist (apud nos manifestum est. p. 185).[1]) Das Verhalten des Martinus gegen den Kaiser erinnerte den Verfasser an Ambrosius. Desshalb gedenkt er seiner noch am Ende. Das Convivium hat darum weder ein Römer, noch ein Mailänder, sondern ein Franke für Franken geschrieben, der sich dem entsprechend auf gallische Liturgiker beruft, denn Hilarius verfasste einen Liber mysteriorum, Germanus aber „scripsit de missa".

So viel über den Ort der Abfassung unserer Schrift. Die zweite Frage betrifft die Zeit ihrer Entstehung. Die römischen und fränkischen Bischöfe, welche der Verfasser anführt, lebten vom Ende des vierten bis zum Anfange des siebenten Jahrhunderts und es ist kaum glaublich, dass sich der Verfasser des Conviviums rituellen Fragen gegenüber auf Zeugen aus diesen Jahrhunderten berufen hätte, wenn er im neunten Jahrhundert gelebt haben würde. Zweitens setzt die Schrift einen Wettstreit zwischen dem gallicanischen und römischen Ritus im fränkischen Reiche voraus. Da dieser aber durch Carl d. G. mit Einführung des gregorianischen Sacramentars zu Gunsten des römischen Ritus entschieden wurde, lebte der Verfasser unserer Schrift nicht nach Carl d. G. Wenn drittens die Zeit, in welcher er lebte, einen so düsteren Eindruck auf ihn machte, dass er das Welt-Ende für bevorstehend hielt, so waren seine Tage dem Pontificate Gregors näher gelegen, als der Regierung des genannten grossen Kaisers, der eine neue Ordnung und Weltlage schuf. Die Worte „christianis imperatoribus" stehen diesem nicht entgegen, da sich Valentinian und Theodosius den Namen: ‚Imperator' beilegten. Demzufolge glauben wir, dass das Convivium zwischen der Mitte des siebenten und achten Jahrhunderts verfasst wurde.

Man darf jedoch bei dem Ende des siebenten Jahrhunderts stehen bleiben. Gregor II. (715—731) fügte dem Gregorianum die Donnerstags-Messen der Quadragesima bei, und da der Verfasser des Conviviums auch die kleinsten rituellen Aenderungen berücksichtigt, da er Männer namhaft macht (die Päpste Johannes und Bonifacius, die Aebte Catalenus und Maurianus), deren liturgische Arbeiten unbekannt sind, so erklärt sich sein Schweigen über Gregor II. dadurch, dass er das Convivium vor seinem Pontificate schrieb.[2])

---

[1]) Martinus begab sich zu Valentinian I. nach Trier und stimmte den, von seiner arianischen Gemahlin Justina beeinflussten Kaiser ebenso um, wie er mit Kaiser Maximus erst nach der Versicherung, er sei am Tode des Kaisers Gratian unschuldig, in Gemeinschaft trat.

[2]) Weil es mir um die historische Wahrheit zu thun ist, will ich fol-

Digitized by Google

Demnach besitzen wir in dem Convivium die älteste bis jetzt bekannte Schrift, welche die liturgische Thätigkeit der Päpste von Damasus bis auf Gregor I. beschreibt, und zwar so, dass Damasus als der Urheber, Gregor I. als Vollender der Messreform oder, was dasselbe ist, des heutigen Mess-Ritus erscheint. Von den zwischen diesen beiden Päpsten lebenden römischen Bischöfen schliesst sich Leo als Mitbegründer der Reform, an Damasus an. Gelasius, der das von Damasus bis Leo aufgenommene Material in seinem Sacramentar zusammenträgt, bietet aber Gregor I. die Unterlage, auf der dieser sein Sacramentar aufbaute, und die Reform vollendete. [1])

§. 104.

Damasus und das Leonianum.

Die entscheidende Antwort über die römische Messreform und ihren Begründer gibt das leonianische Sacramentar. An einem anderen Orte wurde nachgewiesen, [2]) dass sich die ältesten Messen dieses Sacramentars auf das Schisma des Ursinus, den Feind des Papstes Damasus, beziehen und darum unter seinem Pontificate abgefasst wurden. Diesem fügten wir die Bemerkung bei, diese Messen behandeln römische Tages-Ereignisse; ein Gebrauch, der vorher und nachher vereinzelt dastehe. Die nachfolgenden Päpste haben dieses dadurch zu erkennen gegeben, dass sie die Behandlung solcher Vorgänge aus ihren Sa-

---

gendes Bedenken nicht zurückhalten. Nach meiner Ueberzeugung ist das Convivium während des Kampfes des gallicanischen und gregorianischen Ritus im fränkischen Reiche verfasst. Während desselben lag es im Interesse der Anhänger des gregorianischen Sacramentars, Alles ferne zu halten, was seine Autorität, die es als das Werk des grossen Papstes und Kirchenlehrers (damals Schriftstellers) hatte, schmälern konnte. Dieses wäre aber geschehen, wenn er Gregor II. als den Vollender desselben genannt hätte. Um dieses zu vermeiden, übergeht das Convivium Gregor II. schweigend und erscheint Gregor I. als der letzte Papst, der die von Damasus begonnene Reform vollendete

[1]) Wenn ich durch das Studium der alten Liturgie zu denselben Resultaten gelangt bin, so wird man es nicht tadeln, wenn ich Solche, die an meinen Ergebnissen zweifeln (das wird in so dunkeln und schwierigen Materien immer vorkommen), auf das Zeugniss des Conviviums verweise. Ich habe mich auch nicht etwa bei meinem Studium dadurch beeinflussen lassen, weil ich erst bei der Umarbeitung dieser Partie meines Manuscriptes auf das Convivium aufmerksam wurde.

[2]) Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 62. f. u. 105 f. Selbstverständlich wiederhole ich hier die in der citirten Schrift enthaltene Ausführung über die damasianischen Messen des Leonianum nicht.

Digitized by Google

cramentarien ausschlossen. Desshalb bezeugen diese damasianischen Messen zugleich, dass sie ein erstmaliger Versuch waren, der mit einer Neugestaltung oder der Reform der Messe verbunden war, denn ohne eine solche wäre es schlechthin unbegreiflich, wie Damasus dazu gekommen wäre, Messgebete gegen die Ursiner zu schreiben, welche dem Charakter der alten Messe so ferne lagen. Hat er aber die Messe überhaupt reformirt, dann ist es erklärlich, wie ihn die Aufnahme des Kirchenjahres zur Einflechtung von Tages-Ereignissen verleitete. Bei dem Anbau des neuen Feldes waren die Grenzen noch nicht abgesteckt und der Uebertritt auf ein Gebiet, welches sich für den Gottesdienst nicht eignete, lag nahe. Von diesem Gesichtspunkte aus geben darum diese Messen nicht nur Zeugniss von ihrer Abfassung durch Damasus, sondern auch davon, dass ihr Verfasser die Reform begann. „Primus, beatus Damasus papa ordinem ecclesiasticum instituit", sagt das Convivium.

Jedenfalls lernt man durch diese Messen den zur Zeit des Damasus üblichen Messritus kennen und erhält man dadurch eine feste Unterlage, von der aus, den Blick rückwärts und vorwärts wendend, zu untersuchen und zu prüfen ist, wem die Messreform zukommt und wie sie beschlossen war.

2. Von dem Aeusserlichen der Messorationen ausgehend, ziehen wir zuerst die Ueberschriften der einzelnen Gebete in Betracht. Eine einzige Quatembermesse ausgenommen, mangeln solche im Leonianum durchweg. Das Gelasianum, wie das Gregorianum, gibt zwar der ersten oder den zwei ersten Orationen (wir nennen sie im Folgenden Collecte) auch keinen Namen, hingegen wird das folgende dritte Gebet mit Secreta bezeichnet. An sie reiht sich als viertes unsere Präfation an, durch die Buchstaben V. D. kenntlich. Den Schluss bildet immer die fünfte Oration, Postcommunio genannt, welcher sich nicht selten eine sechste: Ad populum, anschliesst.

Diese Ueberschriften fehlen in dem Leonianum, die Gebete selbst aber sind vorhanden und die Ueberschriften lassen sich leicht ergänzen. Das Sacramentar beginnt nämlich die Präfation durchweg mit den Worten: Vere dignum, und da seiner Präfation gewöhnlich drei Orationen vorangehen und zwei nachfolgen, so enthalten die drei ersten die (einfache oder doppelte) Collecte und Secreta, die zwei letzten die Postcommunio und das Gebet: Ad populum. Der Mangel dieser Aufschriften beeinträchtigt darum das Leonianum nicht, sondern man erkennt vielmehr aus demselben, dass sie nach der Mitte des fünften Jahrhunderts üblich wurden. Daraus folgt ferner, die Orationen selbst seien vorher, jedoch nicht lange zuvor, vorhanden gewesen. Um unter den vielen, in der äusseren Gestalt völlig ähnlichen Gebeten Verwirrung zu vermeiden, forderte die Praxis ebenso eine alsbal-

Digitized by Google

dige Bezeichnung durch Ueberschriften, als es leicht erklärlich ist, dass man sie bei ihrer ersten Einführung übersah. Zuerst war die Sache da, dann der Name. Aus dem Gesagten ergibt sich demnach, die Orationen des Leonianum sind nicht lange Zeit vor der Mitte des fünften Jahrhunderts oder sie sind, wie die damasianisch-leonianischen Messen constatiren, unter dem Pontificate des Damasus entstanden.

Mit den Ueberschriften hängt die Zahl der in der Messe recitirten Gebete zusammen. Sie besteht in den römischen Sacramentarien gewöhnlich in den fünf genannten Orationen. Wie verhielt es sich in dieser Hinsicht vor Damasus? Von den vor ihm verwendeten Liturgien ist die am wenigsten veränderte auf uns gekommene Liturgie, die der Apost. Constitutionen, die für die ersten vier Jahrhunderte bis auf Damasus massgebend ist (cf. S. 341). Von der Katechumenen-Messe abgesehen, welche die römischen Sacramentarien nicht enthalten, beginnt sie die Messe der Gläubigen mit der (zweigliedrigen) Oratio pro fidelibus. An sie schliesst sich das Dankgebet (Präfation mit Canon) und an dieses die Danksagung bei und nach der Communion an.

Der Collecte entspricht die Oratio pro fidelibus, der Präfation (mit dem Canon) das Dankgebet, der Postcommunio die Danksagung nach der Communion. Die Reform des römischen Ritus hat also den Typus der alten Liturgie beibehalten und von einer „radicalen Neuerung" ist keine Rede; denn die Aufnahme der Secret in die Messe wird man für eine solche nicht halten. Vor Damasus betete der celebrirende Priester während der Darbringung der Opfergaben still für sich, wie es ihm die Andacht eingab oder je nachdem besondere Umstände seinem Gebete eine bestimmte Richtung gaben. So lautet noch das Zeugniss des Ambrosius (S. 245). Findet sich aber in den damasianisch-leonianischen Messen zwischen der Collecte und Präfation ein eigenes liturgisches Gebet und zwar in einer Gestalt und mit einem Inhalte (durch das Kirchenjahr beeinflusst), wie es blos in der reformirten Messe vorhanden ist, so wird man urtheilen müssen, dasselbe kam durch Damasus aus Anlass der Messreform in das römische Missale.

Mit der Oratio ad populum verhält es sich ähnlich, wesswegen es vorerst an dem Obigen genügen mag.

3. Der zweite Gegenstand, dem bei Beantwortung der Frage, ob eine Reform der Messe stattgefunden habe und von wem sie ausgegangen sei, grosse Bedeutung zukommt, betrifft die äussere Gestalt, das Gewand, in welches die genannten fünf Orationen gekleidet sind. Wir lassen hierüber zuerst Cardinal Wiseman sprechen: „Nichts, sagt er, kann vollkommener zusammengesetzt,

Digitized by Google

von soliderem Stoffe, eleganter abgefasst oder zierlicher stylisirt sein, als die Collecten, namentlich die für die Sonntage und die Fastenzeit. Sie gehören wesentlich zu den altherkömmlichen Gütern der Kirche, indem sie auf den ältesten Sacramentarien und Ordines beruhen. Es ist offenbar, dass ihre gleichförmige Anordnung die Folge einer Regel oder eines Princips ist; so genau wird sie überall beobachtet. Denn jedes besteht beinahe durchaus aus zwei Theilen, welche man die Einleitung und die Bitte nennen kann. Die erste enthält entweder eine Darlegung unserer Bedürfnisse, der allgemeinen oder der einzelnen, der zeitlichen oder der geistigen, oder sie enthält einen Grund für die Barmherzigkeit oder für günstiges Gehör. Sie kann auch selbst ein Gebet sein, blos vorbereitend auf eine eigenthümlichere und wichtigere Bitte. In diesem ersten Theil muss man nichts mehr bewundern, als die edlen und passenden Ausdrücke, in welchen die Gottheit angegangen wird, und die erhabene Pracht, mit der ihre Eigenschaften beschrieben werden. Was kann majestätischer sein, als Ausdrücke wie folgende: Protector in te sperantium Deus, sine quo nihil est validum, nihil sanctum; oder Deus virtutum, cujus est totum, quod est optimum; oder Deus innocentiae restitutor et amator; oder Deus a quo bona cuncta procedunt? Es gibt in der That kaum eine Collecte, in der sich nicht eine besondere Schönheit des Gedankens oder eine glückliche Wendung des Ausdrucks findet. Das verbindende Glied zwischen dieser Einleitung und der darauffolgenden Bitte trägt oft den Charakter der grössten Kraft und des grössten Ernstes, indem es in der That das Mark und Herz des Gebetes selbst, dasjenige, was es zum Gebete macht, ist; und obgleich es auf drei oder vier Worte beschränkt ist, so wechselt es doch beinahe in jeder Collecte mit wundervoller Mannigfaltigkeit. Die Bitte selbst ist immer höchst feierlich, demüthig und inbrünstig, sie enthält meistens eine Tiefe des Gedankens, welcher Stoff für eine lange Betrachtung liefern könnte. Da trifft man keinen Gemeinplatz; aber mag die Bitte auf Verleihung einer Gnade für Alle oder für Einzelne gerichtet sein, so ist sie immer in so bestimmten und passenden Ausdrücken abgefasst, dass sie ihr einen Charakter von Originalität und Schönheit verleihen.“ [1])

Man beachte, Wiseman führt die Gestalt der Collecten auf die Sacramentarien oder, auf das älteste derselben, das Leonianum, zurück und ihr gleichförmiger Bau ist ihm die Folge einer Regel oder eines Princips. Diese Orationen sind desshalb von einer Auctorität ausgegangen, welche auch die nachfolgenden Päpste, Gelasius und Gregor I., bei Bildung neuer Gebete zur

[1]) Wiseman, Abhandlungen I. S. 336.

Digitized by Google

Richtschnur nahmen, so dass ihr Urheber ein römischer Bischof gewesen sein wird. Weil aber das Leonianum erstmals solche Gebete enthält und die ältesten derselben in das Pontificat von Damasus fallen, so erscheint dieser Papst als der Schöpfer der genannten Gebetsform. Ferner versteht Wiseman unter dem Worte „Collecten" sowohl die Collecten im engeren Sinne, die unmittelbar vor der Epistel gebeteten Orationen, als die Secreten und Postcommunionen. Diese Gebete sind nämlich so gleichförmig gebildet, dass der Verfasser des Einen auch der der beiden Anderen war. Der Versuch, die Secret hievon auszunehmen und sie der ältesten Zeit zuzuschreiben, muss schon aus diesem Grunde missglücken, nichts davon zu sagen, dass auch sie, durch die Feste beeinflusst, ein in der Messe gefeiertes Kirchenjahr voraussetzt.

Ein von Wiseman in der obigen Stelle nicht erwähntes Gebet, welches aber hierher gehört, ist die Präfation der Messe. Die an der Spitze dieser leonianischen Gebete stehenden Worte: „Vere dignum" kennzeichnen sie ebenso als Präfationen, wie die Schlussworte: „Et ideo cum angelis", [1]) welche offenbar auf das Trisagion überleiten. Zwischen diesen Eingangs- und Schlussworten enthalten die Präfationen durchweg Einschaltungen, welche Gott mit Rücksicht auf die Zeit oder das Fest, an welchem die Messe gefeiert wurde, lobten und ihm dankten. [2])

Solche kurze, in jeder Messe anders lautende Einschaltungen kennt die Liturgie vor Damasus nicht. Ihr zufolge recitirte man jeden Tag dieselbe, sehr umfangreiche Präfation und dieses nöthiget zu der Annahme, die beschriebene leonianische Präfation sei durch Damasus in den Messritus eingeführt worden und ein Bestandtheil seiner Reform gewesen.

4. Wenn bereits die äusseren Merkmale der genannten fünf Orationen für ihre Abstammung von Damasus zeugen, so ist dieses nicht weniger hinsichtlich ihres Inhaltes der Fall. Der Inhalt der alten Messgebete wurde täglich, ohne Rücksicht auf einfallende Feste, in derselben Weise recitirt; eine Eigenthümlichkeit, welche die griechische Liturgie bis heute beibehalten hat. Dessgleichen ist von einem Einflusse des Kirchenjahres auf den Inhalt der abendländischen Messgebete vor dem Leonianum keine Spur zu entdecken. In diesem Sacramen-

---

[1]) Meistens schliesst die leonianische Präfation mit „Per". Das römische Missale enthält den ganzen durch „Per" angedeuteten Satz in den Worten: Per Christum D. n., per quem majestatem tuam laudant angeli ... dicentes: Sanctus etc.

[2]) Ueber die Zahl der gelasianischen Präfationen cf. Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 147.

Digitized by Google

tar treten sie erstmals als solche auf, welche sich mit dem Kirchenjahre beschäftigen. Von den gegen die Ursiner gerichteten Messgebeten lässt sich das allerdings nicht sagen, sie sind aber auch nicht die einzigen von Damasus verfassten Messen dieses Sacramentars, sondern zu ihnen gehören auch förmliche Festmessen. Niemand wird sodann bestreiten, dass wenn dieser Papst in den „Orationes et preces diurnae" die Umtriebe der Ursiner zur Sprache bringt, er um so mehr der Bedeutung der Feste und kirchlichen Zeiten in den Messgebeten Ausdruck verliehen haben werde. Das Leonianum enthält aber weder Messen auf die Feste Christi noch auf die der Heiligen, welche in ihren fünf Orationen nicht von dem Kirchenjahre beeinflusst wären. Wenn man jedoch hierüber Bedenken äussern möchte, so ist zu beachten, dass die ursinischen Messen allein die Reform unter dem Pontificate des Damasus beweisen. Denn wenn die gegen Ursinus gerichteten Messen als solche und als orationes diurnae auch den Einfluss des Kirchenjahres nicht constatiren, so ist dadurch, dass ihr Verfasser die bekannten Orationen ihres alten, herkömmlichen Inhaltes entkleidete und ihnen ein neues Gewand gab, der Beweis hinlänglich geliefert, ihr Verfasser habe die Gestalt und den Inhalt dieser Orationen geändert und desshalb die Messreform bewirkt. Wenn man ferner einwenden wollte, das kurz zuvor Angegebene sei ein argumentum ex silentio, so ist dem nicht so. Ich schliesse nicht blos, weil sich in der Zeit vor Damasus keine Spur von dem Einfluss des Kirchenjahres auf die Messe entdecken lasse, sei die Reform derselben unter ihm entstanden, sondern der Schluss lautet: Die Gebete der alten Liturgie wurden jeden Tag in derselben Weise recitirt, darum kann sie das Kirchenjahr nicht beeinflusst haben. Die damasianischen Messen des Leonianum sind aber vom Kirchenjahre beeinflusst, darum gehören sie nicht der alten, sondern der reformirten Messe an.

Bezüglich weiterer Punkte wird auf die Schrift: Sacramentarien und Ordines verwiesen.

II. Beschaffenheit der damasianischen Reform.

§. 105.

Collecte und Secreta.

Das Werk und der Werkmeister lassen sich nicht durchweg von einander trennen, wesswegen in dem Vorausgehenden, welches Damasus als den Urheber der Reform nachzuweisen suchte, von der Beschaffenheit des Reformwerkes nicht völlig abgesehen

Digitized by Google

werden konnte. Die Beschränkung auf die äussere Gestalt der betreffenden Orationen verlangt jetzt ein Eingehen auf ihren Inhalt. Dem Gesagten zufolge tritt die Reform in der Umgestaltung der Collecte, Secret, Präfation, Postcommunion und der Gebete über das Volk (ad oder super pop.) zu Tage, desshalb wird von dem Inhalte dieser Gebete die Rede sein.[1]) Weil aber das Leonianum die Katechumenenmesse und den Canon nicht enthält, bleiben diese Messtheile hier unerörtert.

2. In der alten Liturgie erscheint die oratio pro fidelibus theils als Schluss der missa catechumenorum, theils als Anfang der missa fidelium. In der reformirten Messe wird sie anfänglich zurück- und dann ganz verdrängt, denn an ihre Stelle tritt die Collecte. Der Zusammenhang dieser beiden Orationen offenbart sich, abgesehen von der Zeit der Recitation, in ihrer Zweitheilung. In der früheren Zeit sprach der Diacon über die zur Erde Niedergeworfenen die Prosphonese, auf welche der Bischof in der Epiklesis antwortete. Dieses Doppel-Gebet macht sich in der leonianischen Collecte dadurch kenntlich, dass sie meistens aus zwei Orationen besteht. In dem Gelasianum kommt dieses nicht mehr so häufig vor und das Gregorianum kennt blos noch eine Collecten-Oration.

An den Ritus, mit dem die Oratio pro fidelibus in der alten Zeit verrichtet wurde, erinnert jetzt noch das „flectamus genua, levate" der Charfreitags-Liturgie, in welcher sich diese Oration erhalten hat. Auf die Collecte der reformirten Messe hat er sich nicht vererbt. Er würde auch dem Inhalte dieser weniger entsprechen, als es bei der oratio pro fidelibus der Fall war, in welchem man für das Wohl der ganzen Kirche und aller Stände derselben, wie für die Bekehrung der Ungläubigen und von ihr Getrennten flehentlich betete. Der Inhalt der Collecte hat nämlich das Mysterium des Festes und die Verehrung des Heiligen, dessen Fest man feiert, zum Gegenstande, wofür sich ein kniefälliges Gebet weniger eignet.

Uebrigens verdrängte die neue Collecte die alte Orat. pro fidelibus nicht alsbald. Nach Zeugnissen des fünften Jahrhunderts recitirte man noch in dieser Zeit das letztere Gebet und es fragt sich desshalb, welche Stelle es damals in der römischen Messe einnahm. Die Sacramentarien geben keinen Aufschluss darüber und ebenso wenig ein Schriftsteller. Mit Beiziehung des Ordo rom. VII. lässt sich jedoch einiges Licht in dieses Dunkel bringen. Derselbe

[1]) Dazu wird bemerkt, in diesem und den folgenden §§. werden blos die Grundzüge dieser Gebete gegeben. Der genauere Nachweis folgt in dem Entwicklungsgange der römischen Messe. Dasselbe gilt von den Gebeten des Canon.

Digitized by Google

beschreibt die Scrutinien-Messen also: „Nachdem die Katechumenen mit dem Kreuze bezeichnet und ihnen Salz gereicht worden ist, treten sie ab, der Priester betet aber den Introitus und die (neue) Collecte (Da quaesumus Domine) der Messe. Hierauf werden die Katechumenen gerufen und Orationen, wie Exorcismen über sie gesprochen. Nach Beendigung derselben fordert der Diacon sie auf, die Kirche zu verlassen, während der Celebrans in der Messe zur Opferung schreitet.“ [1])

Auffallend ist die Entfernung der Katechumenen vor dem Introitus und der Collecte der Messe, obwohl der Inhalt dieser Gebete keine Veranlassung zu ihr bot. Die Ursache ist in dem Ritus der alten Liturgie zu suchen. Nach dem Gebete, das über die Katechumenen verrichtet wurde, entfernten sich diese, um den Gläubigen Platz zu machen, über welche man die oratio pro fidelibus sprach. Man wird entgegnen, nirgends gedenkt der Ordo VII. der oratio pro fidelibus. Allerdings; denn diese Messe ist eine Scrutinienmesse, welche nicht einmal die sonst gewöhnliche oratio pro catechumenis erwähnt, und darum um so weniger die pro fidelibus. Sodann gehört der Ordo VII. dem sechsten Jahrhundert an, in welchem sich dieser Ritus änderte. Wenn aber dessungeachtet die Katechumenen sich entfernen, so liegt darin ein klares Indicium, in der Katechumenen-Messe werde nicht lange vorher (im fünften Jahrhundert) noch die oratio pro fidelibus recitirt worden sein, an welche sich der Introitus und die Collecte der reformirten Messe anschloss. Dadurch erklärt es sich, warum die Recitation dieser Oration im fünften Jahrhundert noch bezeugt wird und warum die Katechumenen vor dem Mess-Introitus sich entfernen. Nach meiner Annahme enthielt darum die römische Messe von Damasus bis Gelasius beide Orationen: die oratio pro fidelibus als Schluss der Katechumenen-Messe, die Collecte zu Anfang der missa fidelium. [2])

Als jedoch im sechsten Jahrhundert, jedenfalls unter dem Pontificate Gregors I., die Scrutinien- und die alte Katechumenen-Messe ausfiel, traf dieses Loos auch die Oratio pro fidelibus. Blos

---

[1]) Der Ordo VII. ist abgedruckt in meiner Schrift: Katechese und Predigt vom Anfang des 4. bis Ende des 6. Jahrhunderts. Breslau 1884. S. 126.

[2]) Dasselbe lässt sich aus dem Ordo rom. I. nachweisen. Nach der Lesung des Evangeliums spricht der Bischof: Pax tibi. Dominus vobiscum. R. Et c. spiritu tuo, et dicit: Oremus. (l. c. n. 11. Murat. tom. II. p. 981.) Nach dem Oremus erwartet man ein Gebet, es folgt jedoch keines. Nach dem Evangelium und vor der Opferung wurde ehemals die oratio pro fidelibus recitirt, die jetzt ausgefallen war. Selbst heute noch findet dieses statt. Nach dem Evangelium oder Credo spricht der Priester: Oremus, es folgt jedoch keine förmliche Oration, sondern der Celebrans schreitet sogleich zur Antiphon der Oblation.

Digitized by Google

in der Litanie, die an Bitt- und Busstagen verrichtet wurde, erhielt sie sich noch in abgekürzter Form, während die Recitation des grossartigen Gebetes, wahrscheinlich mit geringer Aenderung seines Inhaltes und Ritus, dem Charfreitag vorbehalten blieb.

Das ist die Uebung bis heute. Doch kann man das nach der Predigt übliche „allgemeine Gebet" als ein Surrogat für die oratio pro fidelibus ansehen. Dasselbe hat nämlich grosse Aehnlichkeit mit dieser Oration und wird heute noch, wie ehemals, nach der Predigt und vor der eigentlichen Messe der Gläubigen gelesen.

Noch erübriget die Frage, wie war es möglich, dass ein bis auf die Apostel hinaufreichendes Gebet aus der Messe ausfallen konnte? Erstens ist zu antworten, dass sich der hauptsächlichste Inhalt der Oratio pro fidelibus in den Memento des Canon wiederholt, so dass sich dieses Gebet dem Wesen nach auch in der heutigen Messe findet. Der zweite Grund, warum es nicht mehr in der ursprünglichen Form und Stellung vorhanden ist, liegt in der mit dem Ende des vierten Jahrhunderts vor sich gehenden Veränderung der Weltlage. Origenes charakterisirt die Oratio pro fidelibus dadurch, dass er das Gebet der drei Jünglinge im Feuerofen als Type derselben verwendet. Das Gebet der Jünglinge ist aber nach der Anschauung der Väter das der verfolgten Kirche, die in Noth und Bedrängniss für sich und ihre Kinder um Hilfe zu Gott ruft.[1]) Ein solches Gebet eignete sich desshalb für den christlichen Gottesdienst zur Zeit der Verfolgungen. Als im vierten Jahrhundert das Reich Gottes das Reich dieser Welt überwand, als zu Anfang des fünften die römische Herrschaft zusammenbrach und die Kirche als Siegerin dastand, zog sich die Recitation der oratio pro fidelibus auf die Busstage und den Charfreitag zurück, an welchem die klagende und trauernde Braut Christi unter dem Kreuze um Erbarmen fleht. An ihre Stelle trat in der Feier der Eucharistie die Collecte, das Gebet der siegreichen Kirche, welches durch die Feier der Feste und heiligen Zeiten Gott lobt und dankt für die Mysterien, die Offenbarungen seiner Macht und Liebe, und für die Heiligen, an welchen und durch welche er Grosses gethan. Die Reform dieses, wie der übrigen oben genannten Gebete ist daher im eigentlichen Sinne nicht das Werk des Damasus, sondern der göttlichen Vorsehung, die allein novit congruentem suis temporibus generi humano exhibere medicinam.[2])

---

[1]) Clemens R. I. Corinth. c. 45. p. 91. (Hefd.); Cyprian epist. 56. p. 198. (Goldhorn 58. p. 128.)

[2]) August. l. 1. de sermone Domini in monte. l. 1. c. 1. n. 2. p. 216. t. IV. cf. S. 3.

Digitized by Google

2. Bei der Opferung betete der Priester für sich (καθ' ἑαυτόν), wesswegen er kein liturgisches Gebet verrichtete. Ein solches hätte sich auch mit der Darbringung der Opfergaben von Seiten der Gläubigen kaum vertragen. Als aber zu Ende des vierten Jahrhunderts die Antiphon ‚Offertorium' in den Ritus aufgenommen und während der Opferung gesungen wurde, eine Recitation, die zur Erbauung des Clerus, wie des Volkes dienen sollte, wurde dadurch das private Gebet des Celebrans verdrängt. Selbst das blosse Ablesen der Namen der Geber, die an manchen Orten zu dieser Zeit stattfand,[1]) machte diese Antiphon unmöglich.

Das Angegebene verdient Beachtung, weil es die Einführung der Secreta in den Messritus motivirt. Das stille Gebet des Priesters war allein noch kein hinlänglicher Beweggrund, es in ein liturgisches unmittelbar nach der Oblation umzugestalten. Wohl aber war dieses der Fall, wenn es durch die Recitation der Antiphon gestört wurde. Der I. Ordo Romanus bezeugt dieses. Der Papst gibt zuerst den Sängern der Antiphon ein Zeichen. zu schweigen. Sofort nehmen die assistirenden Bischöfe und Cleriker die Stelle ein, welche sie während des Canon inne haben. In dieser Zwischenpause verrichtet der Papst still ein Gebet, das er mit: Per omnia saecula schliesst.[2]) Weil die Regionar-Subdiaconen auf den Papst achten, bis er diese Schlussformel spricht, so sieht man, es ging derselben ein Gebet vorher, das sie abwarteten, wie die Formel selbst schon ein solches voraussetzt.

Man wird erwidern, das ist der Ritus einer viel späteren Zeit. Allerdings. Zweifellos ist er jedoch durch die Aufnahme der Antiphon ‚Offertorium' in den Messritus veranlasst. Wenn nun diese zu Ende des vierten Jahrhunderts statt hatte, so geht auch die Entstehung dieses Ritus auf die genannte Zeit zurück. Ferner entspricht diesem die Aehnlichkeit in dem Bau und der Gestalt dieser Oration mit der der Collecte. Sie ist so gross, dass Cardinal Bona sich über die Secrete nicht weiter äussert, sondern einfach auf seine Bemerkungen über die Collecte verweist; dasselbe gilt von Cardinal Wiseman. (cf. S. 459.) Endlich sind die ältesten Secreten des leonianischen Sacramentars stark

---

[1]) Das mag auch in Rom vor Damasus üblich gewesen sein. Papst Innocenz I. schreibt nämlich an Decentius nicht, das Ablesen der Namen bei der Opferung widerspreche der alten Uebung der Römer, sondern er sagt blos, es sei überflüssig, da dieses im Canon (bei den Memento) geschehe. Das lässt vermuthen, die Recitation der Namen sei kurze Zeit vorher mit den Memento verbunden worden, während die Gallicaner die Memento mit der Recitation der Namen verknüpften und dadurch in die Oblation verlegten.

[2]) Ordo rom. I. n. 15 u. 16. Murat. p. 983.

Digitized by Google

von dem Kirchenjahre influenzirt. Weil aber sowohl diese Beeinflussung der Messgebete, als ihre äussere Gestalt auf Papst Damasus zurückgeht, so verdankt auch die so beschaffene Secret ihm ihre Entstehung. [1])

§. 106.

Präfation und Postcommunion.

Das Aeussere der alten und der im leonianischen Sacramentar aufgezeichneten Präfation entspricht sich. (cf. S. 340 u. 459.) Aber auch der Inhalt beider Gebete steht im Einklange, sofern er Gott lobt und dankt. In der alten Präfation bezog sich jedoch Lob und Dank zum grössten Theile auf seine Offenbarung in der Natur und im A. B. Sie verherrlichte Gott als Schöpfer der Welt und dankte ihm für die Wohlthaten und Beschaffenheit des Geschaffenen. Bezüglich des A. B. war es die Führung der Menschen überhaupt und besonders die der Israeliten, wie die Erfüllung der Verheissungen, welche Gegenstand des Lobes und Dankes waren.

Diese Verherrlichung Gottes war ebenso gegen die verstockten Heiden gerichtet, welche Gott mit dem Geschöpfe verwechselten, als gegen die hartnäckigen Juden, welche ihr ganzes Vertrauen auf die Abstammung von Abraham setzten. Zugleich gab sie den Heidenchristen Veranlassung, den wahren, lebendigen Gott, den Schöpfer der Welt zu preisen, wie sie die Judenchristen aufforderte, Gott für seine Barmherzigkeit zu danken, mit welcher er den gefallenen Menschen umfasste und durch den verheissenen Messias erlöste. Dadurch knüpfte der christliche Gottesdienst an die Bedürfnisse, an das Denken und Sehnen der Heiden und Judenchristen an. (S. 17 u. 18.) Er liess die Offenbarung in der Natur und im A. B. im Lichte des Christenthums und das Christenthum selbst als die vollkommene Offenbarung erscheinen. Lob und Dank für die Rettung aus Irrthum und Sünde durch Christus war die Grundstimmung der damaligen Gläubigen. Was aber das Herz innerlich bewegte, was es nicht auszusprechen vermochte, das tönte ihm in dem Hymnus des Dankgebetes in begeisterten und klaren Worten entgegen und auf den Ruf: ‚Sursum corda' verkündigten die Gläubigen mit dem Priester das Lob Gottes für die Schöpfung, Führung und Rettung der Menschen durch seinen eingeborenen Sohn, Jesus Christus. Der Priester betete aus ihrem Herzen und sie bedienten sich seiner Worte. Das ist die Bedeu-

[1]) Der Bemerkung Thalhofers, die Secreten seien so alt, als der Canon (Handbuch der kathol. Liturgik II. 1. S. 199), können wir nicht beistimmen.

Digitized by Google

tung der den Christen der ersten Jahrhunderte von der Vorsehung verliehenen Präfation.

In der Mitte des vierten Jahrhunderts änderten sich die Zeiten und mit denselben die Menschen. Heidenthum und Judenthum hatten sich überlebt, die Gläubigen gingen nicht mehr aus ihren, sondern aus den christlichen Familien hervor. Von Kindheit an durch die christlichen Mysterien genährt und in der Kirche erzogen, wandten sich ihre Blicke weniger auf die Schöpfung und die Wunderwerke der Natur, als auf die der Gnade, weniger auf die Führung des israelitischen Volkes, als auf die zum Baume herangewachsene Kirche mit ihren Heiligen. Die in dem alten Dankgebete Gott dem Schöpfer und Regenten der Welt gezollte Verherrlichung verwandelte sich jetzt in Lob und Dank für die christlichen Heilsthatsachen und ihre Wirkungen, die sich am vollkommensten in den Heiligen Gottes offenbarten.

Wenn aber in den ersten Jahrhunderten der Blick auf das noch gegenwärtige, gottverlassene Heiden- und Judenthum mit seinem Elend und Unfrieden nicht wenig dazu beitrug, die Flamme des christlichen Dankes dem Schöpfer und Regenten der Welt gegenüber immer wieder anzufachen, so war auch eine Veranstaltung nothwendig, welche die mehr und mehr in das Dunkel der Vergangenheit eintauchenden historischen Thatsachen so weit möglich erneuerte und dadurch gegenwärtig machte. Diesen Dienst leistete das Kirchenjahr, welches das Leben Jesu von seiner Geburt bis zur Geistessendung im jährlichen Kreislauf der grossen Feste vergegenwärtigte. Dessgleichen führten die Heiligenfeste jene Heroen aus der Vergangenheit in die Gegenwart, welche im Glauben an Jesus und aus Liebe zu ihm ihr Leben hingaben. Wenn aber die Beweise der göttlichen Macht und Liebe im N. B. die der Offenbarung in der Natur und dem A. B. überstrahlten, so ist es selbstverständlich, dass Lob und Dank der Gläubigen für die n. t. Wunderwerke und Gnaden-Erweise die erste Stelle einnahmen und die für die beiden anderen Offenbarungen zurückdrängten.[1])

Da endlich das Opfer des Lobes und Dankes nicht nur ein inneres und privates war und sein sollte, sondern in der einen sichtbaren Kirche als ein gemeinschaftliches in die Sichtbarkeit treten musste, so ist es nicht nur begreiflich, sondern

---

[1]) Accipe igitur quid mihi videatur de susceptione hominis mystica, quam propter salutem nostram factam esse religio, qua imbuti sumus, credendum cognoscendumque commendat. Illa namque, quae de hoc mundo quaeruntur, nec satis ad beatam vitam obtinendam mihi videntur pertinere, et si aliquid adferunt voluptatis, cum investigantur, metuendum est tamen, ne occupent tempus rebus impendendum melioribus. Aug. epist. 11. ad Nebrid. n. 2. p. 18. cf. S. 137.

Digitized by Google

es war nothwendig, dass zu Ende des vierten Jahrhunderts im christlichen Gottesdienste an die Stelle der alten Präfation die neue trat, welche anstatt für die Schöpfung, für die Menschwerdung Jesu, seine Auferstehung und Geistessendung, anstatt für die Führung der Menschen für die Führung der Kirche und all das Grosse, das Gott an ihr und ihren Heiligen gethan, Lob, Preis und Dank zum Himmel sendete.

Die Verdrängung des auf die Apostel zurückgehenden Dankgebetes der alten Liturgie durch die neue Präfation geschah desshalb, um einen profanen Ausdruck zu gebrauchen, durch die Logik der Thatsachen, welcher sich Damasus nicht entziehen konnte. In die christliche Sprache übersetzt, ist es der die Kirche Gottes leitende h. Geist, welcher auf diese Weise für die Bedürfnisse einer neuen Zeit Sorge trug.

2. Die alte Liturgie[1]) dankte nach der Communion durch ein eigenes Gebet Gott für den Empfang der Eucharistie. Weil die jetzige Messe nach der Communion blos die Postcommunio besitzt, so liegt die Annahme nahe, sie sei an die Stelle jenes Gebetes getreten. Dabei fällt aber auf, dass der Inhalt der Postcommunion einer Danksagung für den Empfang der Communion wenig entspricht.

Um hierüber Aufschluss zu erhalten, ist das Stowe-Missale zu berücksichtigen. Dasselbe enthält nach der Communion ein oder drei Gebete,[2]) deren keines eine Schlussformel besitzt.[2]) Abgesehen von dem römischen Ursprunge der irischen Liturgie, welche das Stowe-Missale theilweise bezeugt, ist hier nur zu constatiren, dass die genannten drei Orationen aus der römischen Messe stammen. Den Beweis hierfür liefern die römischen Sacramentarien. Die erste Oration des Stowe-Missale findet sich in dem Gelasianum l. 3. n. 1. p. 687., die zweite: Gratias tibi agimus in dem Leonianum Mens. Juli orat. diur. (n. 24 p. 369) und, durch Weglassung der Eingangsworte verändert, M. Sept. Quatb. (n. 3. p. 412 u. Octbr. n. 4. p. 450). Das dritte Gebet ‚Haec nos com-

---

[1]) Die Aehnlichkeit des Gebetes, welches die apostol. Constitutionen l. 8. c. 14. nach der Communion besitzen, mit der alten römischen Postcommunion und der jetzigen Oration: Perceptio corporis tui des römischen Missale vor der Communion, ist unverkennbar.

[2]) Praesta ut quos celesti domine, dono satiasti et a nostris emundemur occultis et ab ostium (host.) liberemur insidiis.

Gratias tibi agimus, domine sancte, pater omnipt. aeterne deus, qui nos corporis et sanguinis Xpi filii tui commonione satiasti, tuamque misericordiam humiliter postulamus, ut hoc tuum, domine, sacramentum, non sit nobis reatus ad pe (oe)nam, sed intercessio salutaris ad ueniam, sit ablutio scelerum, sit fortitudo fragilium, sit contra mundi periculo (a) firmamentum.

Haec nos communio purget a crimine et celestis gaudii tribuat esse participes.

Digitized by Google

munio' schliesst das Leonianum, wie das Stowe-Missale, dem zweiten an. (l. c. p. 450.) Daraus sollte erhellen, die genannten Gebete des Stowe-Missale sind römischen Ursprungs. Da nämlich Ninian unter Damasus in Rom lebte und als der erste Glaubensbote nach Irland zurückkehrte, ist, von allem Anderen abgesehen, die Abstammung dieser Gebete aus der römischen Liturgie kaum zu bezweifeln.

In unseren Tagen schreibt man der gallicanischen Liturgie einen so grossen Einfluss selbst auf die römische zu, dass es nicht überflüssig ist, zu untersuchen, ob die Gebete des Stowe-Missale nicht aus Gallien nach Irland gelangten. Das von Mabillon aus einer Handschrift des Klosters Bobbio (die er dem siebenten Jahrhunderte zuschreibt) unter dem Namen: Sacramentarium Gallicanum, herausgegebene Missale enthält nämlich als die erste Messe eine Missa Romensis Cottidiana, welche alle drei Orationen des Stowe-Missale enthält, die erste unter der Aufschrift: Post Communionem, die zweite und dritte mit: Consummatio Missae bezeichnet. Ohne des Verhältnisses zu gedenken, in welchem dieses Kloster durch Columbanus mit Irland stand, sei nur daran erinnert, dass, wenn auch das Sacramentar ein gallicanisches ist, die erste uns beschäftigende Messe ausdrücklich Missa Romensis genannt wird, wozu Mabillon bemerkt: Ex ordine Romano seu Gregoriano. Liturg. gallic. p. 300.

Man wird einwenden, die Ueberschriften der Gebete dieser Messe bezeugen deutlich ihren gallicanischen Ursprung. Die erste Oration: 'Deus qui beato Petro' ist jedoch ohne Aufschrift. Die übrigen folgen also: Collectio: Deus qui culpa offenderis. Post nomina: Oblate Domino munera. Ad pacem: Grata sit tibi Domine. Contestatio: Vere dignum (mit dem Canon). Nach demselben: Post pater noster: Libera nos. Post communionem: Quos coelesti. Consummatio missae: Gratias tibi agimus. Zweifellos sind diese Ueberschriften der gallicanischen Liturgie entlehnt und ein Beweis für die Recitation dieser Messe an Orten, an welchen dieser Ritus herrschte. Schaut man aber auf den Inhalt der Gebete, so weist dieser auf Rom hin. Die erste Oration: Deus, qui beato Petro, steht ebenso in dem Gelasianum (p. 652. n. 30.), wie in dem Gregorianum (29. Juni p. 103.) Die zweite Oration enthält das Missale Gothicum als einzige Oration der ‚Missa cotidiana Romensis'' überschriebenen Messe (Mabill. l. c. p. 300. Murat p. 658). Die dritte findet sich in dem Gregorianum (p. 31. u. 162). Für die vierte ist mir keine Parallele in den römischen Sacramentarien bekannt. Die fünfte, Präfation und Canon, sind völlig gregorianisch. Die sechste dessgleichen und von der siebenten und achten ist es oben nachgewiesen. Von allen Gebeten dieser Messe sind mit Aus-

Digitized by Google

nahme einer einzigen [1]) demnach alle nachweisbar römisch. Was folgt daraus? Dass diese Messe wirklich eine missa romensis ist, deren Gebete man mit gallicanischen Ueberschriften versah, und dass desshalb auch die drei Gebete des Stowe-Missale römischen Ursprungs sind.

Merkwürdig ist aber die Umwandlung, welche die Danksagung der alten Liturgie nach dem Leonianum zu Ende des vierten oder am Anfang des fünften Jahrhunderts erfahren hat. In der Quatember-Messe des September (Septb. n. 3. p. 412) erscheint sie nämlich nicht mehr als Dank-, sondern als Bittgebet. Die Oration: „Gratias tibi Domine" besteht aus zwei Theilen, deren erster den Dank für die Communion, deren zweiter eine Bitte um die heilsamen Wirkungen der Communion enthält. Weil aber die Collecte und Secret in der reformirten Messe vorherrschend Bittgebete waren, drängte dieses dazu, auch dem Gebete nach der Communion dieses Gepräge dadurch aufzudrücken, dass man mit Weglassung der Danksagung blos die Bitte in die Postcommunion aufnahm. Als solche erscheint sie in der genannten Quatember-Messe des Leonianum (p. 412). In der Messe des Monates October (n. p. 450) tritt sie gleichfalls als Postcommunion und Bittgebet auf, hat aber durch Abkürzung und eine eigene Schlussformel, welche die dritte Oration von ihr trennt, eine gedrängtere Fassung erhalten. Man erkennt hieraus das Streben, sie auch der äusseren Gestalt nach der Collecte und Secret zu verähnlichen. Ein hauptsächliches Merkmal der neuen Orationen, den Einfluss des Kirchenjahres, trifft man jedoch in ihr nicht an. Hierüber verbreiten die Messen im Sacramentarium und Missale Gothicum durch die Ueberschrift: Missa quotidiana romensis, Licht. Eine (mit Ausnahme der Feste) an den verschiedensten Tagen des Jahres celebrirte Messe konnte und sollte sich von dem Einflusse des Kirchenjahres frei erhalten. Desshalb liess sich für sie die alte Oration verwenden, während sie an Festtagen und heiligen Zeiten durch eine dem Kirchenjahre angepasste Postcommunion ersetzt wurde. Dasselbe Verfahren offenbart sich in der Präfation der Missa quotid. Romensis des Sacramentarium Gallicanum. Sie enthält die von dem Kirchenjahre absehende heutige Praefatio communis.

Als endlich „die tägliche Messe" seit dem 11. Jahrhunderte dadurch in Abgang kam, dass man an Ferien, die kein eigenes Officium hatten, die Messe des Wochensonntages las, wurde die Postcommunion derselben ihrem wesentlichen Inhalte nach in die Oration ‚Perceptio corporis' vor der Communion aufgenommen.

---

[1]) Weil es sehr mühevoll ist, unter den vielen hundert Orationen der Sacramentarien die betreffenden herauszufinden, ist es sehr wohl möglich, dass ich diese Oration übersehen habe.

Digitized by Google

§. 107.

Oratio super populum.

Die mittelalterlichen Liturgiker bemerken über dieses Gebet, die Postcommunio sei für die Communicanten berechnet, weil aber das Volk in der Quadragesima täglich die Messe besuchte, ohne täglich zu communiciren, so sei der Postcommunio die Oratio super populum beigefügt worden, in welcher speciell um den Schutz des Volkes gebetet werde. [1])

Diese Annahme geht von der Voraussetzung aus, die betreffende Oration sei blos in der Quadragesima gebetet worden, und das mag die spätere Uebung gewesen sein. In dem fünften und sechsten Jahrhundert war dieses jedoch nicht der Fall. In dem Leonianum mangeln zwar die Aufschriften über den einzelnen Orationen, aber die der Präfation (Vere dignum) folgenden Gebete können keine anderen gewesen sein, als die Postcommunion und die Oration Super populum. [2]) Das constatirt nicht nur das Gelasianum und Gregorianum, sondern auch die Beschaffenheit der römischen Messe vom Ende des vierten Jahrhunderts an, wie sie das Leonianum bezeugt. Die verschiedenen Officien dieses Sacramentars besitzen nach der Präfation blos 33 mal Eine Oration und 156 mal zwei Orationen, d. h. beinahe fünfmal mehr Messen haben eine Postcom. und Orat. super populum. Die Orationen super populum des Leonianum können sich also um so weniger blos auf die Messen der Quadragesima und der Fasttage überhaupt beziehen, als der Theil desselben, welcher die Quadragesimal-Messen enthielt, verloren ging.

Das Gelasianum hat in dieser Beziehung desshalb einen Vorzug, weil in demselben sowohl die einzelnen Officien, als die Orationen derselben (Secreta, Postcom., Super populum) mit Ueberschriften versehen sind, von welchen, wenn auch nicht die Letzteren, so doch die Ersten meistens ursprünglich gelasianisch sind. Von der ersten Weihnachtsvigil-Messe (Nr. 1) bis zum ersten Fastensonntage (Nr. 18) mangelt blos den beiden ersten Weihnachtsvigil-Messen und der Messe mit der Aufschrift: Prohibendum ab idolis (Nr. 10) die Oratio ad populum. Die Fastenmessen von Nr. 18—Nr. 45 besitzen durchweg die Orat. ad populum. Von der Messe des Ostertages (Nr. 46) bis zum Pfingstfeste (Nr. 80) besitzt diese Oration blos die Messe in parochia (Nr. 55), die beiden Messen auf Christi Himmelfahrt (Nr. 63 u. 64) und die zweite Vigilmesse auf Pfingsten (Nr. 79). Dabei ist zu bemerken, dass die Vigil des Osterfestes nach der Präfation zwei

[1]) Micrologus. c. 51. Gemma animae c. 67.

[2]) Blos zweimal (p. 414—417) sind die zwei letzten Orationen mit Postcomm. u. Super populum überschrieben. Wahrscheinlich kamen jedoch diese Ueberschriften später in das Sacramentar.

Digitized by Google

Orationen hat, von welchen die eine mit Postcom., die andern mit „Item alia" überschrieben sind (Nr. 45). Dessgleichen sind in die zweite Vigilmesse des Pfingstfestes zwei Orationen nach der Präfation unter der einzigen Ueberschrift: Item post Comm. aufgenommen. Von dem Pfingstfeste (Nr. 80) bis zum Schlusse des ersten Buches (Nr. 106) enthalten das Pfingstfest und die Messen bis zu seinem Oktav-Sonntage (Nr. 80—84) die in Rede stehende Oration und dessgleichen die Officien Nr. 93 und 94.

Auffallend ist die geringe Zahl dieser Orationen in dem zweiten Buche des Gelasianum. Von den 85 Nummern desselben besitzt blos die Vigil (Nr. 25) und das Fest Johannes des Täufers (Nr. 26), die Fest-Messe von Johannes und Paulus (Nr. 28) und die der Apostel Petrus und Paulus (Nr. 31) je zwei Orationen nach der Präfation, aber je unter der einen Aufschrift: Post Comm. Hingegen hat die Herbstquatember-Messe des Samstages (Nr. 60), wie die Mittwoch-Freitag-Samstags-Messe des Winterquatembers (Nr. 85) je die mit: Ad populum überschriebene Oration am Schlusse des betreffenden Officium.

Bezüglich des dritten Buches des Gelas. Sacramentars sei nur bemerkt, dass sehr wenige Officien mit der Oration Ad populum ausgestattet sind, der Anhang zum Canon aber 15 Benedictiones super populum post Communionem enthält, deren Inhalt (mit Ausnahme von zwei oder drei) dem der anderen gelasianischen Orationen ad populum entspricht.

In dem Gregorianum finden sich diese Orationen in den Messen der Fastenferien (nicht Sonntage) vom Aschermittwoch bis zum grünen Donnerstag,[1]) so dass ihre Zahl dem Gelasianum und noch mehr dem Leonianum gegenüber auf die genannten Ferien beschränkt erscheint. Damit sind die nothwendigen Angaben beigebracht, um über diese Oration urtheilen zu können.

2. Die alte Postcommunion enthält regelmässig einen Dank für die Communion und die Bitte um ihre heilsamen Wirkungen, wesswegen sie sich hauptsächlich auf die Communicanten bezog. Im fünften Jahrhundert hörte allmählich die alte Uebung auf, der zufolge alle Anwesenden in der Messe communicirten. Darum rief man in der der Postcomm. beigefügten Oration Super populum den Beistand und Schutz Gottes für die Gläubigen überhaupt herab, gleichviel ob sie communicirt hatten oder nicht. Darum wurde diese Oration nicht nur auch den Messen von hohen Festen (Weihnachten mit den drei folgenden, Christi Himmelfahrt, Pfingsten) beigegeben, sondern für sie war sie besonders bestimmt,

[1]) Auch die Festmesse von Mariä Reinigung p. 33 u. die Jahrtagsmesse der Kirchweihe p. 187 besitzt eine solche. Wie sie in diese Officien kamen, weiss ich nicht anzugeben. Sodann trifft man in demselben in der zweiten Weihnachts-Messe (Anastasia), in der der unschuldigen Kinder, der h. Agatha und der von Christi Himmelfahrt nach der Postcomm. noch eine zweite Oration, jedoch ohne Ueberschrift.

Digitized by Google

weil selbst an ihnen die Communion aller Anwesenden in Abgang gekommen war. Die für die Neophyten in der Charwoche gelesene Messe hat hingegen keine solche Oration, denn sie empfingen sämmtlich die Eucharistie. Wohl aber wurde die für die übrigen Gläubigen in dieser Woche celebrirte Messe (in parochia. N. 55) mit einer solchen versehen, denn sie communicirten nicht sämmtlich. Weil endlich Ostern und grüner Donnerstag im fünften Jahrhundert noch allgemeine Communiontage waren, mangelt in den Messen derselben die in Rede stehende Oration.

Dagegen könnte man einwenden, wenn die angegebene Ursache für die Existenz oder den Mangel dieser Oration die richtige wäre, so müssten sie auch die Heiligen-Messen besitzen, was dem Obigen zufolge nicht zutrifft. Allein eine grosse Zahl dieser Messen kam durch oder nach Papst Gelasius in sein Sacramentar, also zu einer Zeit, in welcher man mit der Beschränkung dieser Orationen auf die Quadragesima begann. Sodann prüfe man die Postcommunio dieser Officien und man wird finden, den hauptsächlichsten Inhalt derselben bildet das Gebet um die Fürbitte der Heiligen bei Gott für das Volk. Weil nämlich diesen, an den Wochentagen häufig celebrirten Messen das Volk nicht immer beiwohnte und noch seltener in denselben communicirte, eignete sich die Fassung der alten Postcommunio für diese Officien nicht. Man stattete sie darum mit dem angegebenen Inhalte aus, wodurch die Orat. super populum ersetzt und desshalb überflüssig wurde. Anders verhielt es sich mit der täglichen Messe in der Quadragesima, weil sie die Gläubigen fleissiger besuchten, oder vielleicht um sie zu diesem Besuche aufzumuntern, recitirte man die Orat. super populum in derselben zuerst vorherrschend und dann ausschliesslich.

Endlich erkennt man aus dem Angeführten, dass die Art und Weise der Recitation dieses Gebetes zugleich ein Zeugniss für die Abfassungszeit der genannten Sacramentarien ablegt. Am häufigsten kommt sie in dem ältesten, dem Leonianum, vor, denn vom fünften Jahrhundert an hörte auch im Abendlande die Communion aller in der Messe Anwesenden auf und wurde für die Nicht-Communicanten die Orat. super populum recitirt. Weil zu Ende dieses Jahrhunderts dieses noch mehr der Fall war und dadurch die Recitation des betreffenden Gebetes beinahe in allen Messen der Wochentage nothwendig geworden wäre, obwohl sie weder zu den integrirenden Messgebeten gehörte, noch ein solches werden sollte, beschränkte man sie auf die Weihnachts- und Fastenzeit. Das ist der Standpunkt des jüngeren Gelasianum, welchem der des jüngsten Sacramentars, des Gregorianum, folgte, das die Uebung zu Ende des sechsten Jahrhunderts repräsentirt.

O. A. M. D. G.

Digitized by Google

Liturgie

des vierten Jahrhunderts

und deren Reform

von

Dr. Ferdinand Probst,

Prälat, Domherr an der Kathedralkirche und o. ö. Professor an der Universität Breslau.

Münster i. W. 1893.

Druck und Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Wilmers, P. W., S. J., Lehrbuch der Religion. Ein Handbuch zu Deharbe's katholischem Katechismus und ein Lesebuch zum Selbstunterrichte. Vierte verbesserte, teilweise neu bearbeitete und vermehrte Auflage. 4 Bände nebst alphabetisch. Sachregister. 8°. geh. 26 Mk. 60 Pf., eleg. in 5 Leinwdbde. gebd. 32 Mk. 15 Pf.

Über dieses Werk, das bisher die ungewöhnliche Verbreitung von 13 000 Exemplaren gefunden hat, liegen die glänzendsten Besprechungen vor. Die Katech. Blätter Kempten nennen es (neben Holzammer, Bibelerklärung) geradezu eine summa catechetica magna, ein unschätzbares Repertorium für Katecheten. Die Literarische Rundschau nennt dieses Urteil „sehr zutreffend". Katholik Mainz: Es ist uns kein Buch bekannt, welches in gleichem Maasse theologische Korrektheit und Gründlichkeit mit edelster Popularität und praktischer Brauchbarkeit vereinigt. Prediger und Katechet Regensburg sagt: Der Katechet, welcher mit Musse das Werk studiert, wird „Herr" seines Stoffes. Unter diesem Gesichtspunkte muss man das Wilmers'sche Lehrbuch zum Katechismus das Beste nennen. Pastoralblatt Köln: Das Buch, schon früher als eines der besten seiner Art bekannt, hat in seiner neuen Gestalt jetzt kaum seines Gleichen. Stimmen aus Maria Laach: Dem Verfasser ist es gelungen, sein Werk auf der Höhe theologischer Entwicklung und theolog. Fortschritts zu erhalten. Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck: Es dürfte schwer sein, den deutschen Predigern ein Werk in die Hand zu geben, das ihnen grössere und ausgiebigere Dienste zu leisten vermöchte, als das Lehrbuch der Religion von P. W. Wilmers S. J. Österreich. Literar. Centralblatt, Wien: Die Erklärungen und Beleuchtungen der einzelnen Lehrsätze sind sehr fasslich und klar, die Beweisführungen prägnante und einleuchtende. Es wird kaum einen Gegenstand der positiven Theologie geben, über den der Leser — Priester oder Laie — in dem Lehrbuche der Religion von Wilmers gründliche Erklärung und sichere Orientierung nicht finden würde.

Ähnlich urteilen Liter. Handweiser, Pastoralblatt Münster, Herold des Glaubens St. Louis, u. a. m.

☞ Das bischöfl. General-Vicariat zu Münster schrieb an die Verlags-Handlung: „Wir sprechen den Wunsch aus, dass durch dieses gediegene und gründliche Werk recht viel Gutes gestiftet werden möge."

Soeben erschien in **sechster** neu bearbeiteter, vermehrter Auflage:

P. W. Wilmers, S. J., Geschichte der Religion, als Nachweis der göttl. Offenbarung und ihrer Erhaltung durch die Kirche. Im Anschluss an das Lehrbuch der Religion. 2 Bde. gr. 8°. 468 und 504 Seiten, broch. Mk. 9,—, gebd. (Leinwandbde.) Mk. 11,—.

☞ **Jede Buchhandlung liefert.** ☜

Digitized by Google

Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W.

Prof. Dr. A. Schaefer, **Die Bücher des Neuen Testamentes.**

☞ Bis Anfang 1894 sind die nachfolgenden drei Bände erschienen, die übrigen 8 Bände sind in Vorbereitung und wird beabsichtigt, jedes Jahr einen weitern Band folgen zu lassen.

I. Band: **Briefe Pauli an die Thessalonicher und an die Galater.** gr. 8°. VIII und 362 S. Preis Mk. 5,50.

III. Band: **Der Brief Pauli an die Römer.** gr. 8°. VIII und 420 S. Preis Mk. 6,50.

V. Band: **Der Hebräerbrief.** gr. 8°. VIII u. 344 S. Preis Mk. 5,00.

(Band I.) Katholik (Mainz) 1890: Herr Prof. Al. Schaefer handelt sehr recht, wenn er, dem Beispiele seines Vorgängers folgend, alle Bücher des Neuen Testamentes erklären will. Denn soll die hl. Schrift von den der Seelsorge obliegenden Geistlichen in würdiger, fruchtbringender und richtiger Weise verwertet werden, so ist zuerst ein wissenschaftliches Verständnis des Bibelwortes notwendig . . . und zu diesem ist die in Rede stehende Erklärung von Al. Schaefer sehr brauchbar.

Litter. Centralblatt (Wien) 1890, Nr. 2: Somit sei dieser Commentar wegen seiner kirchlich-orthodoxen Richtung, als auch wegen seines wissenschaftlichen Charakters, der sich neben anderem auch in der sehr grossen Belesenheit des Verfassers in der hl. Schrift zeigt, wärmstens empfohlen.

Univ.-Prof. Dr. Schmidt.

(Band III.) Literarischer Handweiser (Münster) 1891 Nr. 541—542: Die ganze Arbeit ist getragen von echt wissenschaftlichem Ernste, beseelt von kirchlichem Geiste, geleitet von richtiger Methode und ausgeführt in fliessender, klarer und fast durchweg leicht fasslicher Darstellung, sodass der Leser trotz der Schwierigkeiten der Aufgabe mit wirklicher Spannung und grossem Interesse den Darlegungen ohne wesentliche Ermüdung zu folgen vermag.

Stimmen aus Maria Laach 42. Band (1892) Heft 5: Die eingestreuten praktischen Winke machen diese Erklärung des Briefes neben dem so umfassenden dogmatischen Gehalt auch für Seelsorger und Prediger fruchtreich.

Pastoralblatt (Köln) 1892 Nr. 2: Im einzelnen wird der Verfasser gemäss der Schwierigkeit der Materie hier und da Widerspruch finden, aber im ganzen ist der Commentar mit grossem Fleiss, mit Umsicht und trefflichem exegetischen Takte ausgearbeitet.

Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit 1891 No. 24: Der gelehrte Verfasser hat der Kette der exegetischen Literatur mit seinem Commentar zum Römerbrief ein wertvolles Glied einverleibt. Das Buch zeugt von gründlichem Studium des reichen Quellenmaterials, welches benutzt ist, und wobei zu unserer Freude die heiligen Väter nicht zu kurz gekommen sind.

Prof. Dr. Aloys. Schaefer, **Die Gottesmutter in der heiligen Schrift.** VIII und 260 Seiten. gr. 8°. Preis Mk. 4,25.

Pastoralblatt (Köln) 1887 No. 10: Das zugleich der Wissenschaft und Frömmigkeit dienende, mit Geist und Gelehrsamkeit verfasste Buch füllt eine wirkliche Lücke in der theol. Litteratur aus, indem es in sinniger Weise alles zusammenstellt, beleuchtet und verwertet, was die hl. Schrift deutlich oder andeutungsweise über Maria sagt.

Prof. Scheeben.

Pastoralblatt (Augsburg) 1887 No. 41: Uns hat der weitschauende Blick, mit der die ganze Erscheinung Mariens aufgefasst und gezeichnet ist, so recht an das Wort erinnert: „*Norum testamentum in vetere latet, vetus in novo patet*".

Literar. Handweiser 1887 No. 445: Ich nehme keinen Anstand, zu erklären, dass der Hauptwert des ganzen Buches gerade in der fleissigen u. gründlichen Untersuchung über die Bedeutung des A. T. für die Mariologie besteht.

Digitized by Google

Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W.

Dr. F. Probst, Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines. XV u. 412 Seiten, gr. 8°. Preis geh. Mark 9.

Liter. Rundschau 1892, Nr. 12. (P. Suitbert Bäumer O. S. B.) Der Inhalt des Buches ist folgender. In der Einleitung beweist der Verf. gegen Le Brun, Renaudot und einige Neuere, dass nicht erst seit dem 5. Jahrhundert, sondern schon im 4., 3. und selbst um die Mitte des 2., wenn nicht gar schon am Ende des 1. Jahrhunderts eine schriftliche Fixirung der Liturgie stattgehabt, und dass zu diesen Zeiten im Morgen- wie im Abendlande geschriebene Liturgien vorhanden waren..... Pr.'s Werk zerfällt sodann in zwei ungleiche Teile. Der erste (S. 20—385) handelt zunächst von den Sacramentarien im allgemeinen und bietet als Grundlage für später folgende Erörterungen einige der ältesten Kirchenkalender und Verzeichnisse von Heiligenfesten. In drei Abschnitten werden sodann die römischen Sacramentarien, Leonianum, Gelasianum, Gregorianum, besprochen, deren Herkunft und Verfasser, soweit möglich, festgestellt, die Echtheit derselben geprüft und der Inhalt näher beleuchtet. Der zweite Teil (S. 386—412) beschäftigt sich mit den zwei ältesten römischen Ordines..... Das vorliegende Werk ist in jeder Beziehung höchst lehrreich; es führt die Kenntnis der altrömischen Liturgie um ein gutes Stück weiter und tiefer in den Schacht, so dass kein Liturgiker und keiner, der die altchristliche Disciplin gründlich kennen lernen will, dasselbe entbehren kann. Es enthält mehr gediegenes Material als die schillernden und auf den ersten Blick bestechenden Theorien mancher Historiker und Liturgiker der letzten Jahre. Möchten durch diese Arbeit die vielfach noch herrschenden schiefen Auffassungen über die Entwickelung der römischen Liturgie endgiltig beseitigt sein.

Liter. Handweiser 1893, Nr. 567. In allen Teilen des Werkes, offenbart Probst eine erstaunliche Beherrschung des gedruckten Materials, zumal der Väter-Lit. — manche Excurse über die Gesch. einzelner Feste oder Riten sind wahre Cabinetstücke derartiger Forschung. — Danken wir dem Verf. für dieses verdienstliche und belehrende Werk, das für eine Reihe der schwierigsten Fragen auf dem Gebiete der altrömischen Liturgie eine zuverlässige Grundlage bietet, und fügen wir den Wunsch hinzu, derselbe möge Zeit und Kraft finden, in ähnlicher Weise auch seine Forschungsergebnisse bez. des gallikanischen, ambrosianischen und mozarabischen Missales in Buchform niederzulegen.

Katholik, Mainz, 1893 I. 1. Heft. Das ganze Buch ist voll der interessantesten und lehrreichsten Untersuchungen, es zeugt von sehr grosser Belesenheit des Verfassers in den Kirchenvätern und verbreitet über eine ganze Reihe der schwierigsten Fragen der Liturgiegeschichte höchst willkommenes Licht. Es sei daher allen, die sich für diese Frage interessiren, und das sollte jeder Priester, auf's Wärmste empfohlen.

Zarncke, Liter. Centralblatt 1893, Nr. 5. Das vorliegende Werk ist der erste ausführliche Commentar zu den ältesten römischen Sacramentarien (dem Leonianum, Gelasianum und Gregorianum) und als solcher ein sehr wertvoller Beitrag des gelehrten Verfassers zu der Entwickelungsgeschichte der römischen Messe..... So Vieles in den Einzeluntersuchungen und den Resultaten auch bestritten werden kann, so ist doch jedenfalls das Werk eine hochbedeutsame wissenschaftliche Leistung auf dem dunklen Gebiete, und Niemand wird sich mit der Geschichte der römischen Messe beschäftigen können, ohne sich eingehend mit den Untersuchungen Pr.'s auseinanderzusetzen.

Digitized by Google

Digitized by Google

89097200406

B89097200406A

This book may be kept

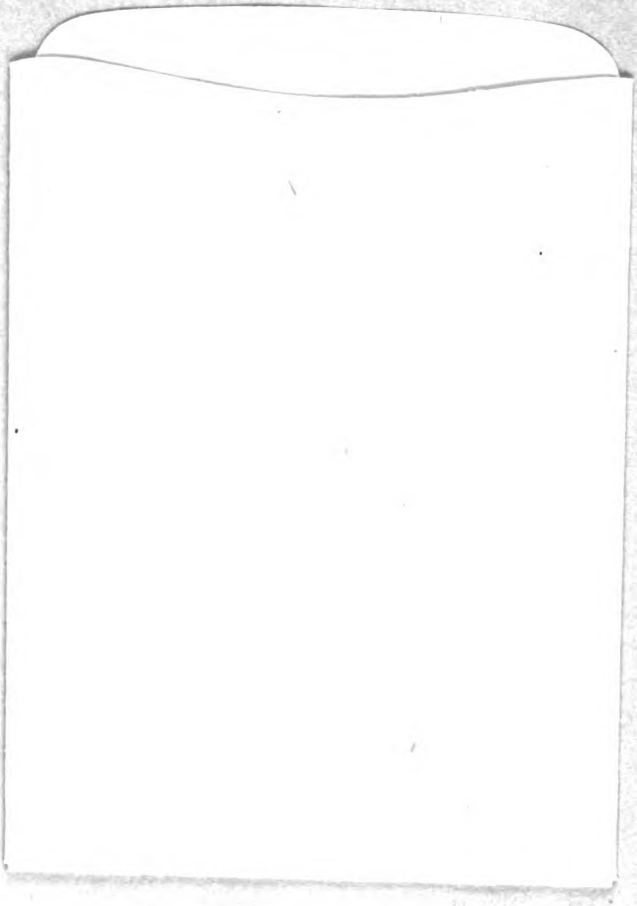
FOURTEEN DAYS

from last date stamped below. A fine of TWO CENTS will be charged for each day the book is kept over time.

11Mr'30

11Fe'54

Digitized by Google



Digitized by Google

89097200406

b89097200406a

Digitized by Google